سلسلة النصوص الفلسفية

٩

مارتن هيدجر

نداء الحقيقة

ترجمة وتقديم ودراسة

د. عبد الغفار مكاوى

كلية الآداب — جامعة القاهرة

١٩٧٧



سلسلة النصوص الفلسفية

٩

مارتن هيدجر

نداء الحقيقة

ترجمة وتقديم ودراسة

د. عبد الغفار مكاوى

كلية الآداب — جامعة القاهرة

١٩٧٧



مارتن هيدجر

نداء الحقيقة

(ماهية الحقيقة — نظرية أفلاطون عن الحقيقة — أليثيا :
هيراقليطس ، الشذرة السادسة عشرة)

إهداء

إلـــى

فؤاد زكريـــا . .

الصديق الكبير ، والفيلسوف الحق

تمهيد

ما الحقيقة ؟

أين نجدها وكيف نعرفها ؟

بأى سهم نريش طائرها الأبيض المستحيل ، أى قفص يتسع لآفاقها البعيدة وأسفارها العديدة فى البلاد والأجيال؟ ما هى معانيها المختلفة باختلاف المذاهب والمدارس ، عند القدماء والمحدثين ، والمثاليين والواقعيين، فى المنطق ونظرية المعرفة ، بمدلولها الوجودى (أو الأنطولوجى) ، والعملى أو النفعى ؟ أهناك حقيقة مطلقة أم حقائق نسبية ؟ أهى الحقيقة الأصلية التى نتطلع إلى نورها ، ونحاول أن نندمج فيها ونتحقق بها ونقف منها موقف التسليم والخشوع ، أم الحقيقة الفعلية التى نغزوها وننتزعها انتزاعا كما يقول أبو البركات البغدادى فى المعتبر فى الحكمة وجوته فى فاوست وهيدجر فى بعض نصوصه ؟ أنشارك نحن البشر فى صنعها وخلقها ؟ أم ليس علينا إلا أن نطهر بيتنا ليكون أهلا لزيارتها، ونهىء مصباحنا لكى تلمس فتيله بشرارتها؟ أنتقدم نحوها خطوة خطوة، أم ننفتح عليها ونتركها تكون وتنير ؟ ألكل حقيقته ، كما يقول بيراندللو فى عنوان إحدى مسرحياته أو كما يفهم من قول بروتا جوارس : للشاعر والفنان ، والعالم والفيلسوف ، والعامل والفلاح ، والمفكر ورجل الشارع ؟ أم أن الحقيقة قيمة نظرية ومثال معرفى يسمو على التغير والتطور ، ويرتفع فوق الزمان والمكان؟ أهى كيف

وصفة أم علاقة بين ذات وموضوع ووعى ووجود ؟ أنلتمسها فى اتساق الفكر مع نفسه ، أم فى تطابق العقل مع الأشياء أو الأشياء مع العقل؟

أهى غاية أم وسيلة ، طريق أم هدف ، فكر أم فعل ، خلق وكشف أم إنجاز وتحقيق عملى ، انعكاس للواقع على الشعور أم فعل محض لهذا الشعور؟ ألها مقاييس موضوعية تحدد شروطها وتجنبها الزيف والخطأ ، أم هى كامنة فى صميم الذات الحيمة المتمنعة على العلم والموضوعية والقياس والتحديد ؟ أنصل إليها حين تتحقق الفكرة العينية الكلية ويكتمل وعى المطلق بذاته، أم نغزل بساطها اللانهائى خيطا خيطا مع كل كشف علمى جديد وكل فعل بشرى يسجل صراعنا مع الطبيعة والواقع وتعبنا وكفاحنا عبر التاريخ ؟ متى تكون الحقيقة حية أو ميتة ، خصبة أو عقيمة ؟ متى تكون نوعاً من الخطأ لا يستطيع نوع معين من الأحياء أن يعيش بدونه — كما يقول نيتشه — وكيف يكون الخطأ — لا الإصرار عليه ! — خطوة على الطريق إليها ؟ إلى أى حد تتفق ماهيتها مع مفهوم الإغريق عن « الأليثيا » من أنها فعل الكشف الذى يخرجها من طوايا الخفاء والاحتجاب ؟ أهى فى النهاية قضية معرفة بما هو موجود والتعبير عنه بالحكم — مصداقا لعبارة أرسطو المشهورة من أن الحكم الصادق هو الذى يقول عن الموجود إنه موجود ، وعن غير الموجود إنه غير موجود — أم تتصل إلى جانب ذلك بمجال الدين والوحى ، والشعور والفن ، والسلوك والأخلاق ؟..

أسئلة لا آخر لها . صحبت الإنسان منذ أن بدأ يعى ويعبر باللغة ، وستبقى ما بقى العالم والإنسان . وضعت عنها مئات الكتب والبحوث ،

واختلفت حولها المذاهب والعقول والقلوب ، وستظل مختلفة ما دامت تواجه الألغاز فى الباطن والظاهر ، والداخل والخارج . ولقد عشت معها فى الفترة الأخيرة من حياتى ، وحيرتنى كما حيرت غيرى . ثم دلتنى رحلتى الطويلة مع « هيدجر » إلى اختيار درب واحد من متاهتها ، والاكتفاء بخيط واحد من عقدتها المتشابكة . وعكفت على نقل النصوص الثلاثة التى تجدها بين يديك ، ثم حاولت أن أقدم لها بمقدمة عن مشكلة الحقيقة ، فوجدت أن الموضوع أضخم من كل المقدمات ، وأن هناك من وفاه حقه فى لغتنا العربية أو كاد ، وأقصد به الدكتور فؤاد زكريا الذى خصص له رسالته فى الدكتوراه (وإن لم يتكرم بنشرها بعد !) والذى يشرفنى أن أهدى اليه هذا الكتاب . ثم فكرت أن أمهد للكتاب بصفحات عن فلسفة هيدجر ، وإذا بالتمهيد ينمو ويتسع على هذه الصورة التى أرجو أن تكون وافية بقدر الطاقة ، وإذا بالتمهيد نفسه يحتاج إلى تمهيد أوجزه فى هذه الملاحظات :

١ — لن تجد مثقفاً فى عالمنا الحديث لم يعرف شيئا قليلا أو كثيراً عن هيدجر ، أو لم يقرأ له أو عنه فى مجال تخصصه واهتمامه ، او لم يسمع باسمه فى محاضرة تتناول شئون الفلسفة والتراث الفلسفى . والواقع أن أهميته لا ترجع إلى كونه « فيلسوفا » بالمعنى التقليدى المفهوم من هذه الكلمة ، بل إلى أنه يمثل تحولا بارزا فى الفكر المعاصر ، ودعوة للإنسان إلى فكر جديد . ولهذا تلمس تأثيره على دراسة الفلسفة بمعناها الضيق ، كما تتبينه على مختلف الميادين من شعر وفن ونقد أدبى ، إلى علوم طبيعية و نفسية وطبية وإنسانية ، كما يتجلى أيضا فى موجة التحمس الشديد له أو تيار السخط البالغ عليه .

وتنظر فى ناحية فتبهرك هالة السحر التى تحيط به ، أو يفجأك سيل الشتائم التى يقذفه بها خصومه . وبين الطرفين مئات البحوث والدراسات التى تكتب عنه وتحاول أن تقيمه من هذا الجانب أو ذاك . ويتعذر عليك أن تتخذ موقفا موضوعيا منصفاً لعل ساعته التاريخية لم تأت بعد . ولكنك ستعرف على كل حال أنه الحفيد الشرعى لبعض أجداده من أصحاب الطموح المخيف: كانط وهيكل ونيتشه ، وأن هذا هو قدر كل فكر يريد به صاحبه أن يحدث تغييرا شاملا ويحول التيار فى اتجاه جديد . فإما أن ترفضه كله أو تقبله ، لأنه ينطوى على محاولة جبارة لنسخ كل ما سبقه أو على الأقل إعادة النظر فيه ، وهو لهذا لا يمكن أن يخلو من الشطط والإسراف . وستجد نفسك — كما يقول المناطقة — بين قرنى الإحراج : فإما أن تتبنى وجهة النظر الجديدة فتجرفك وتستولى عليك بحيث يصبح كل ما سبقها فى ذمة التاريخ ، أو تحكم عليها من وجهة نظر ثابتة آمنت بها أو اعتمدت عليها ، فيبدو لك كل فلسفة هيدجر طلاء لفظيا ونقشا معقدا بغير جدار يستند اليه ، أو مجرد محاولة للتعبير عن « اللامعقولية » بأسلوب معقول بل مضن للعقل ! فإذا حاولت أن ترتفع فوق كلا الطرفين اللذين أضرا بهذه الفلسفة بدرجة متساوية ، وجدت صعوبة فى اكتشاف الجوانب الإيجابية التى سلمت من مبالغات الأصدقاء والأعداء . ولا يبقى لك إلا أن تدخل بنفسك عالم الفيلسوف لتحاول أن تجرب تجربته «من الداخل» قبل إصدار حكم موضوعى أخير (ربما يطول انتظارنا له ، وربما يكون مستحيلا فى حياة الفيلسوف نفسه) !

٢ — إذا كان من المعتاد أن نسأل : بمن تأثر الفيلسوف ؟ فإن الجواب في حالتنا هذه عسير إلى أبعد حـــــد : فالفيلسوف الأصيل — كالأديب الأصيل — يلتقط غذاءه الفكرى من مختلف الموائد ، فيسيغه ويحوله إلى دم يصعب أن نحلله لنقول : هذه الكرات الحمراء من فلان ، وهذه البيضاء من علان ! وقارئ هيدجر يراه يدخل فى حوار مع أعلام التراث الفلسفى ، ويذهل لعلمه الواسع بينابيعه القديمة والوسيطة والحديثة . ولكنه يلاحظ أيضاً أن معظم حواره يدور مع فلاسفة وشعراء ، فى مقدمتهم : هسرل ، ماكس شيلر ، دلتاى وبرجسون وفلاسفة الحياة ، الكانتيون الجدد ، كيركجور ، هلدرلين ، رلكه ، تراكل ، وقبل هؤلاء كانط وهيجل ونيتشه ، وأوغسطين ودونس سكوتس والأكوينى ، وأرسطو وأفلاطون ، ومن قبلهم جميعاً المفكرون قبل سقراط — وبخاصة هيراقليطس ! ومع ذلك يمكن القول بأن أكثر من أثر عليه هما دلتاى — الذى أخذ عنه وجهة النظر « المباطنة » أو الكامنة التى لا تستعين أى حقيقة مجاوزة للعالم ، ومنهجه فى تفسير الوجود الإنسانى من داخله دون افتراض أى مبدأ عال ، ونزعته التاريخية القائمة على التفهم والتجربة الحية — وكذلك كيركجور — الذى لا يميل كثيراً إلى الاعتراف بتأثيره عليه أو يقلل من شأنه على أقل تقدير! وقد أخذ عنه الجو الروحى الوجودى والإحساس المفجع بالتوحد والغربة والذنب . ولا شك أيضا أنه تأثر إلى أقوى حد بتأملات أوغسطين عن الزمان وفكرته عن اللحظة بوجه خاص باعتبارها « توتر النفس » الذى تستجمع فيه الماضى وتتهيأ للمستقبل ، كما أخذ عن أرسطو إثارة مشكلة

الوجود بأسرها وفسر كانط تفسيراً لا يرضى الكثيرين ..

مهما يكن من شيء فليس من الإنصاف أن نجعل من فكر هيدجر بناء تلفيقياً نرد كل حجر فيه إلى أصحابه ! ففيه إلى جانب التأثر الحتمى بالتراث مركب جديد وأصيل، وخاتمه الخاص يلون كل أجزائه بل كل عبارة فيه. ولا يزال هذا الفكر أشبه بجبل شامخ لم تطرق كل شعابه ومسالكه، أو كنز غنى لم تفض كل ثرواته. وفيه نقط انطلاق للبحث لم تمس خيوطها بعد، ومشكلات لم تجد الحل الأخير. ولعل السنين المقبلة أن تقدم النظرة الموضوعية الصالحة للحكم عليه، بعد أن يتغير الزمان والجو الذى نعيش فيه، ولا يعود هيدجر مجرد فيلسوف « أزمة » يتحدث للإنسان فى « محنة وجوده » — عندئذ يمكن أن تخبو هالة السحر التى تشع من جبينه، كما تخفت أصوات السخط التى تتعالى حوله، عندئذ يوضع فى ميزان العقل الصحيح !

٣ — لا شك أن قارىء هيدجر يشعر بجو قاتم مفجع، ترفرف عليه أجنحة الموت والمأساة. ولكننا نخطىء لو أسأنا فهمه وتصورناه داعية اليأس والتشاؤم والعدمية واللامعقولية كما نعته الكثيرون. فتفكيره فى محنة العصر لا يجعله نذير خراب، وحسه الجاد العميق لا يسبغه بسواد التشاؤم. صحيح أن فكرة العلو — أو الترانسندنس — تقوم عنده بدور هام. ولكنه علو مرتبط بطابع الإمكان الذى يعبر عن صميم ماهية الإنسان. فهو لا يبلغ النهاية أو التمام أبداً بل يحيا دائماً حياة كائن « لم يكن بعد » لأنه يسعى إلى تحقيق إمكاناته، ولا بد أن يعلو فوق وضعه الحاضر باستمرار. هذا العلو قانون أساسى من قوانين وجوده المرتبط بالمستقبل على نحو ماسنرى

بعد . ومع هذا فنحن نفتقد لديه العلو ذا « البعد الرأسى » إن صح هذا التعبير ، الذى نجده عند أفلوطين أو عند فيلسوف معاصر مثل ياسبرز . وأعتقد — إن لم أكن مخطئا — أن هذا « العلو الرأسى » الذى يتجه بالإنسان إلى الحقيقة العالية كان خليقا بأن يخفف من وطأة القتامة والجهامة والمأساوية التى تشيع فى عالمه .. .

أضف إلى هذا أننا نظلمه من ناحيتين : إذا وصفناه بأنه يمثل الجناح الملحد من فلسفة الوجود ، كما هى العادة فى معظم ما يكتب عنه ، وإذا دمغنا فلسفته بالاستاتيكية أو السكون والسلبية ، كما يذهب أستاذنا الدكتور عبد الرحمن بدوى مثلا[1] . فهيدجر نفسه يرفض أن توصف فلسفته بالإلحاد ، وينكر هذه الكلمة الفظيعة كل الإنكار . بل أنه ليصرح فى بعض أحاديثه بأن فكره يهيىء « بعد القداسة » الذى يجب أن يسبق كل حديث عن الله أو الدين . والمتأمل لفلسفته لن يخطىء فيها تأثير الأفلاطونية الحديثة وأوغسطين والعصر الوسيط وباسكال وكيركجور وإذا كان قد حرص دائما على البعد عن الدين ، فانه لم يغلق باب الحوار بينه وبين رجال اللاهوت المسيحى الذين أفادوا من كثير من جوانب فلسفته . ولو أمعنت النظر فى فلسفة الوجود عنده وعند غيره لمست تأثير التصورات الدينية عليها بصورة لا يمكن أن تخطئها العين ألا يذكرك وصفه الإنسان بأنه الموجود الذى يهتم

(١) راجع الزمان الوجودى ، القاهرة ، النهضة المصرية ، الطبعة الثانية ، ١٩٥٥ ص ٢٠٠ وراجع أيضاً إلى حديثه الأخير مع الدكتور الجندى خليفة عن الوضع الفلسفى الراهن فى العالم العربى ، المنشور فى مجلة « الثقافة » الجزائرية ، العدد ٢٦ ، أبريل — مايو ١٩٧٥ .

بوجوده وكلامه عن الهم وحرصه على تحقيق الوجود الأصيل — بما تسمى اليه الأديان من الخلاص والنجاة ؟ ألا تلمس فى تحليلاته الذنب والضمير أصداء بعيدة من الخطيئة الأولى ؟ صحيح أنها قد اجتثت من جذورها الدينية الأصلية ودخلت فى سياق التفسير « الباطن » البعيد عن كل حقيقة عالية ، ولكنها لا تزال مع ذلك تفوح برائحة العاطفة الدينية الحارة — وإن تكن عاطفة متدين عنيد عاص !

٤ — لا شك أننا نميل بطبعنا إلى تصنيف الناس ووضعهم فى «خانات» وهذا يريحنا منهم إلى حد كبير أ فإذا عرفت أن هذا الرجل « ماركسى » أو « وجودى » ، « تقدمى » أو « رجعى »، « عدمى » أو « واقعى » أو «رومانتيكى» أمكنك بعد ذلك أن تحبسه فى سجن محدد لا يخرج منه أبداً ! هذا — كما تعلم — هو الاتجاه الغالب عندنا على صغار النقاد والكتاب الذين يملأون حياتنا صياحا وشوشرة ، ويقذفون الناس بأحجار الشعارات والمصطلحات التى لم يحاولوا تمثلها والتساؤل عن أساسها ومصدرها وسياقها فى تاريخ الأدب والفكر والحياة . ولن تعدم أيضاً أمثال هؤلاء فى الغرب ، وإن كانوا بطبيعة الحال أكثر علما ووعيا وأشد بعداً عن التظاهر والضجيج والدجل . فكم من ناقـــــد أو شارح اتهم هيدجر بالعدمية والرجعية واللامعقولية ، بل اتهمه بتأييد الإمبريالية والرأسمالية وحمله مسئولية أى حرب ذرية مقبلة ستحقق الموت والعدم الذى طالما تغنى به !

وقد تسأل — إن كنت من المغرمين بالتصنيفات — ألم يكن الأولى بهيدجر أن يطلق على بحثه فى الوجود الإنسانى اسم « الأنثربولوجيا » بدلا

من « الأنطولوجيا الأساسية » ، ما دام يبدأه من الإنسان ولا يتجاوز دائرته (على الأقل فى المرحلة الأولى من تفكيره) وما دام يعرف الإنسان بأنه هو الموجود الذى يهتم بوجوده أو بالأحرى بإمكان وجوده ؟ ولكنك فى هذه الحالة تنسى السؤال الأساسى الذى انطلق منه وهو السؤال عن معنى الوجود ، وتنسى أن بحثه فى الوجود الإنسانى (أو الآنية) .وبنيته وأحواله ومسلكه من العالم المحيط به لم يكن سوى معبر إلى ذلك السؤال لم يكن الإنسان بما هو إنسان — كما هى الحال فى الأنثروبولوجيا — هو موضوع هذا البحث ، بل كان وسيلة للوصول إلى تصور واف عن الوجود . ولهذا كان سؤاله : هل هناك طريق يؤدى من تناهى الإنسان إلى الوجود ؟ وظل موقف هيدجر من هذه المشكلة موقفاً نظرياً — على العكس من ياسبرز الذى أكد أهمية الجانب العملى فى الوصول إلى تحقيق الوجود الذاتى — بينما تركها هيدجر مسألة خاصة بالآنية نفسها تحددها بنفسها فى المواقف التى تواجهها . وقد تسأل أيضاً : إذا كانت فلسفة هيدجر قد تناولت عدداً كبيراً من الظواهر والوقائع « اللامعقولة » التى لم تنتبه اليها الميتافيزيقا التقليدية ، وعبر عنها كيركجور كما عبرت عنها فلسفة الحياة فى صورة تتسم بالمفارقة التى ما لبثت أن رفضت بدعوى أنها غير علمية — إذا كانت قد تناولت هذه الوقائع وأضفت عليها الطابع الأنطولوجى والظاهراتى ، فهل تكون فلسفته عقلانية أو لا عقلانية صوفية ؟ والجواب على هذا أنه يشجب كلا الموقفين الأحاديين : فالعقلانية فى رأيه « بلا قوة » ، والصوفية « بلاهدف » — ولهذا فمن التجنى أن تسمى فلسفته عقلانية صوفية أو صوفية عقلانية

لأنها تنفذ إلى طبقات أعمق لا تعرف عنها هذه المواقف الأحادية شيئا .
لهذا نجد لديه هذه العبارة الجديرة بالالتفات : « ان النزعة اللاعقلانية — بوصفها الطرف المقابل للعقلانية — لا تتحدث إلا كحديث الأحول عما تعمى عنه النزعة العقلانية[1] ! ولهذا لن يمكنك أن تتابع تحليلا « للهم — أو للانسان الذى يهتم بوجوده — حتى تتخلص من كثير جداً من التصنيفات المألوفة والمفاهيم التقليدية . ولعل هذا أن يكون من أسباب صعوبته وما يبدو لديه من تعسف للكلمات والنصوص ولىّ أعناقها ! ومن لم يتعود على هذه الرؤية الجديدة فسيظل يتخبط فى فلسفته كما يتخبط المكفوف بين الألوان التى تحاول عبثاً أن تشرحها له !.. ولو قرأته بإمعان وصبر وبغير أفكار مسبقة — كما يتطلب المنهج الظاهرياتى الدقيق — فلن تجد لديه عدمية ولا سلبية ولا قدرية ، بل تصميما وسعياً متصلا إلى تحقيق الوجود الأصيل . انه فيلسوف وجود قبل كل شىء ، بعيد عن أى تقويم أخلاقى ، وكل هدفه من تحليلاته الأنطولوجية الخالصة أن يصل إلى معنى الوجود العام أو يجد طريقا يوصل اليه . ولهذا لم يخطىء الذين سموه أرسطو العصر الحديث ، ولا أخطأ الذين قالوا أننا نتعلم منه شيئا لا نتعلمه إلا من كبار الفلاسفة منذ أفلاطون إلى كانط وهيجل : ذلك هو القدرة على التفلسف وطرح السؤال وإثارة الفكر . وهذا هو الذى يبقى مما يؤسسه الفلاسفة ، إن جاز لنا أن نتصرف فى عبارة هلدرلين عن الشعراء ! والمهم بعد كل شىء أن نتعلم منه كيف نفكر ، لا أن نتركه يفكر لنا ... وأن نفكر معه

---

(١) الزمان الوجودى ، ص ١٣٦ .

لا أن نفكر مثله . ونحن بالذات أحوج ما نكون إلى معرفة هذا ..

٥ — سيلاحظ القارئ أن هيدجر ينطلق فى تحليلاته الأنطولوجية للوجود الانسانى (الآنية) من الحياة اليومية أو « الموقف الطبيعى » الذى نحياه جميعاً . وهذه التحليلات للوجود — فى العالم والوجود — بالقرب من الأشياء والمعيه والأداتية ... إلخ تعد من أثمن ما قدمه هيدجر للحياة الفلسفية . ولكننا سنلاحظ مع ذلك أنه يسرف فى الكلام عن ألوان « السقوط » فى هذه الحياة اليومية المبتذلة « والضياع » وسط « الناس » ، إلى جانب عدم التزام الدقة فى تحديد الكلمات اليومية الغامضة تحديداً منطقيا محكما . هل معنى هذا أنه خرج عن تحليلاته الوجودية الخالصة ؟ وهل أصدر أحكاما تقويمية على « الناس » على العكس مما صرح به دائما من أن بحوثه الأنطولوجية لا علاقة لها بأى نوع من أنواع التقويم ؟ وما وجدت أننى تجاوزت هذه التحليلات إلى شىء من التقويم الذى أعترف أننى اندفعت اليه تحت تأثير الظروف العامة أو الخاصة التى أعيش فيها . وربما يكون هذا تعبيراً عن سعيى إلى « الوجود الأصيل » وإيمانى بأن مهمة الفلسفة الكبرى والفكر بوجه عام أن تهدينا اليه . لا شك أننى تخطيت الحد الذى وضعه هيدجر ، ولكن ألم يتجاوزه هو نفسه بتحليلاته لهذا السقوط ؟ أيمكن أن ينفصل الوجود عن القيمة ، والأنطولوجيا عن الأخلاق ؟ ان السؤال لا يزال مطروحا على كل حال . ويؤيد ظنى ما نجده فى كتابات هيدجر المتأخرة من هجوم عنيف على الحس السليم وإصرار على أن التفلسف لا يبدأ إلا بالتخلص منه وإعلان الحرب عليه !

٦ — يوشك هيدجر أن يكرر كلمة « الوجود » فى كل سطر يكتبه ! ولهذا لا بد أن نحاول القاء الضوء على هذه الكلمة . ويمكن أن نلاحظ بوجه عام أنه يستخدم الكلمة بمعناها الكلى الأفلاطونى ، أى بمعنى وجود الموجود دون معناها عند أرسطو وهو الموجود بما هو موجود . والواقع أنه يمضى فى الكلام عن الوجود دون تحديد منطقى له — إذ أن الكلام عن الوجود بهذا الأسلوب الأفلاطونى على أنه موضوع يفترض وجودا سابقا عليه هو وجود الوجود وهكذا إلى ما لا نهاية كما بين فرانز برنتانو بحق — أضف إلى هذا أنه لا يميز بين المعانى المختلفة التى تستخدم بها كلمة « يوجد » أو « يكون » فى عباراتنا اليومية. فهى أحيانا تكون « رابطة » كما فى قولنا مثلا: « السماء (تكون) زرقاء »، وأحيانا تشير الى العضوية فى فئة معينة، كأن تقول مثلا « طه حسين أديب » أو « الأسد حيوان صحراوى » الى غير ذلك من الاستخدامات التى يرمز لها المنطق الرياضى بعلاقات الهوية والتضمن والعضوية فى الفئة الى جانب استخدام الكينونة من ناحية الجهة كالإمكان والضرورة. . الخ وغير ذلك من الحالات التى لم يعن هيدجر بتمييزها بوضوح قبل الشروع فى بحوثه الأنطولوجية . هذا الى استخدامه لكلمة العدم — خصوصا فى محاضراته عن الميتافيزيقا وكأن العدم موضوع أو اسم ، على الرغم مما ينطوى عليه هذا من مشكلات منطقية عديدة تنجم عن إستعمال اللغة اليومية الغامضة ونحوها غير الدقيق ، أو عن أستخدام نفس الكلمة بمعنى واحد فى المجالين العلمى والعادى معا دون تمييز، أو إضفاء شحنات عاطفية على كلمات لا تحتملها أو بمعنى مختلف تمام الاختلاف عن معناها المألوف فى التراث والتقليد.

فى الوقت الذى كان من الممكن أن ينحت لها كلمة جديدة ... الخ[1] .

ولو نظرنا من الناحية التاريخية لرأينا أن وجود الإنسان الذى يقصده هيدجر بعيد عن تصور فلسفة الحياه له أو تصور الشخصانية (عند شيلر مثلا) أو المثالية الهيجلية. فليس هذا الوجود منبعا خلاقا للحياة ولا روحا مطلقا ولا حياة شاملة أو عقلا كونيا يمكن أن يحتضن الانسان ويطويه ويؤمنه من الخطر. ذلك لأن الوجود الذى يقصده هيدجر هو من ناحية « امكان » على الإنسان أن يحققه بالتصميم والتجمع أو يخطئه بالتراخى والنسيان والضياع وسط الناس وهو من ناحية أخرى شىء بسيط ، غير محدد فارغ من كل مضمون — وعلى الانسان دائما أن يقفز القفزة التى تمقله من الوجود غير الأصيل — الذى يحيا فيه معظم حياته من مولده إلى مماته — إلى الوجود الأصيل . والشىء الذى يحتاجه للقيام بهذه القفزة لا يتصل بالقيم السلوكية ولا بتصعيد القوة الحيوية — كما عند نيتشه — إذ هو فى صميمه تحول كامل يؤدى بالذات إلى انتشال نفسها من السقوط فى إبتذال الحياة اليومية والضياع بين الناس.

٧ — ما هو الوجود ؟ كيف نعرفه ؟ ولكن السؤال خاطىء. فقد تعودنا على تصور أن الوجود هو وحده « الواقعى » وإن ما لا نتثبت من وجوده فهو غير واقعى . غير أن الوجود ليس هو الموجود . وهو كذلك ليس « موضوعاً » ولا يمكن تصوره كما نتصور الموضوع (لهذا استطاع هيدجر

---

(١) راجع فى هذا كتاب فولفجانج شتيجملر ، التيارات الرئيسية فى الفلسفة المعاصرة ، ص ١٨٨ وما بعدها وكذلك الفصل الخاص بهيدجر فى رسالة الدكتور فؤاد زكريا عن مشكلة الحقيقة .

فى محاضرته الشهيرة « ما الميتافيزيقا » ؟ أن يتكلم عن العدم دون أن يخطر بباله أن يدعو للعدمية كما تصور الكثيرون ممن أساؤوا فهمه — لأنه أراد به ما يعد غير موجود إذا نظرنا اليه من وجهة نظر الموجودات — وإن كان هو الذى يؤدى بنا إلى « الآخر » بالقياس إلى كل موجود ، ونقصد به الوجود نفسه) .

ونعود فنسأل : كيف يمكننا التفكير فى هذا الوجود ؟ كيف يمكن تصوره ؟

ان مشكلة الوجود قائمة وستظل قائمة . والمهم عند هيدجر هو التفكير فيها . وهذا هو الذى وضعه نصب عينيه منذ أن بدأ تفلسفه . وكان من الطبيعى أن تحتل مشكلة الميتافيزيقا النصيب الأوفى من اهتمامه . فقد كانت مشكلة الوجود هى الشغل الشاغل للميتافيزيقا، لأنها بحسب تعريفها تتجاوز الموجود بالفكر ، أى إلى ما يجعل الموجود موجوداً . وقد تحقق هذا فى فلسفة أرسطو بصورة ملزمة لمن جاءوا بعده . فقد سأل عن الموجود من حيث هو موجود ، وكانت إجابته هى الموجود الأسمى أو الله — ولهذا بين هيدجر الطابع الأنطولوجى — اللاهوتى لفلسفة أرسطو بكل وضوح ، وهو طابع يميز أسلوب الميتافيزيقا كلها التى ظلت تبحث عن الوجود بينما هى تعنى به الموجود . وهيدجر يريد لهـــذا أن يعلو فوق الميتافيزيقا أو « يقهرها » بحيث لا نعود نفكر تفكيراً ميتافيزيقيا . ولكن هل يريد أن يعلو فوقها على نحو ما أراد «فشته» مثلا أن يتجاوز الأشكال الكانتى بتجاوز ما ذهب اليه من عدم إمكان معرفة الشىء فى ذاته ؟ ليس هذا هو

ما يريده وهو لا يضع موجوداً أسمى مكان آخر . وإنما يريد أن يحدث تحولا فى التفكير . وهذا التحول عسير لأن من الصعب التعبير عنه بلغة الميتافيزيقا . ولهذا نجده يضع مشروعاً لم يختره اتفاقا ، وإنما وجده فى بداية الفكر الغربى قبل نشأة الميتافيزيقا على يدى أفلاطون وأرسطو . من هنا كانت عنايته بالمفكرين قبل سقراط ، هؤلاء الذين علمونا كيف ننصت لصوت الوجود ونتنبه إلى ندائه . وحبه لهيراقليطس — كما تعبر عنه إحدى الدراسات المنشورة مع النصوص — شاهد على هذا. أهى عودة إلى القديم وإنكار للتطور الذى تم فى تاريخ الفلسفة ؟ هذه هى التهمة التى لا يفتأ نقاده يوجهونها اليه . ولكنها فى الواقع أبعد ما تكون عن باله . فهو لا يرجع للقديم لقدمه ولا يحاول بعث نصوصه وإحياء دراسته. وإنما يريد الوقوف على التجربة التى حركت هؤلاء المفكرين الأوائل ، والعودة إلى نبع الاندهاش الذى جعلهم يسألون لأول مرة ، كما جعل سؤالهم يشع ببريق أطفأه التفكير المنطقى اللاحق . صحيح أن بريق هذا السؤال قد خبا مع الزمن ، والمدهش ما عاد يثير فينا الدهشة ولكن هذا حدث تاريخى أو قدرى كامن فى تاريخ الميتافيزيقا نفسها أى فى تاريخ الفكر الغربى. وعلينا ألا نقبله أو نسلم به ، بل أن نحاول بعث التساؤل الأصلى عن معنى الوجود الذى يفيض نوره على الموجودات ، ولولاه ما أمكن أن تظهر نفسها ولا أن تراها عيوننا . ولا يخطرن ببالنا أن تخلى هيدجر عن الإطار التقليدى الميتافيزيقا يعنى أنه يستخف بها أو يلغيها وينكرها — وكيف له أن يفعل هذا وهى قدره وقدر الإنسان الغربى والإنسان الشرقى والعربى الذى شارك

فيها وأضاف اليها وارتبط بسيرها؟ انه لم ينقطع عن الحوار مع هذه الميتافيزيقا وإن حاول دائماً أن يتجاوزها و « يقهرها » . وهو مقيد بتراثها ولغتها ، وإن حاول أن يغادر أرضها ويتحرر من لغتها. ويكفى أن نطلع على تفسيراته العديدة لأعلام التراث من انكسمندر وهيراقليطس وبارمنيدز وأفلاطون وأرسطو إلى ديكارت وليبنتز وكانط وهيجل وشلنج ونيتشه الذى اعتبره نهاية الميتافيزيقا وطرف قوسها الذى امتد من أفلاطون اليه ! وإذا كان هناك من نقد يوجه إلى هذه التفسيرات فهو أنها تفرض على هؤلاء الأعلام جواً وجودياً وشعوراً بالحياة غريباً عليهم . فتفسير كانط مثلا ابتداء من فكرة التناهى تفسير هيدجرى بحت . لأن كانط — وهو فيلسوف التنوير بأسمى وأجمل معانى هذه الكلمة — يقصد نهائية المعرفة البشرية وضرورة التزام العقل حداً يقف عنده . أما التناهى عند هيدجر فهو هاوية يتجمع فيها القلق والذنب والسقوط وإحساس الإنسان بموته المحتوم . وما أبعد الفرق بين النهايتين ! وأما عن تفسيره للحقيقة (أو الأليثيا) عند الفلاسفة قبل سقراط بأنها الإنارة أو الكشف فلا شك أنه تفسير فرضت عليه أفكار أفلاطونية محدثة جاءت متأخرة عن هؤلاء الفلاسفة أو بالأحرى هؤلاء المفكرين فى الوجود . ربما قلت : ان كل تفسير لا يخلو بالضرورة من جانب ذاتى أو تعسفى ، وهذا أمر بشرى لا حيلة لنا فيه . هذا صحيح . غير أن المسألة فى النهاية مسألة تقدير وميزات . فتفسيرات هيدجر ترجح فيها كفته دائماً بحيث يوشك تاريخ الفلسفة أن يصبح مرآة تنعكس عليها صورة شخص واحد هو هيدجر نفسه !.. أليس من الغريب أن يظلم التاريخ على يد

فلسفة تشيد بالتاريخية ؟

٨ — ونأتى إلى صعوبة هيدجر التى يئن منها الجميع فى كل مكان ! وهى مرتبطة إلى حد كبير بمشكلة اللغة التى يعبر بها عن فكرة الوجود. وهو متهم بأن لغته عصية على الفهم، وأن أسلوبه عجيب غير مألوف حتى لأبناء لغته، وأنه ينحت «جهازا» من المصطلحات التى لا تعرفها اللغة الفلسفية ولا تعرفها لغته نفسها، ويغوص إلى إشتقاقات منسية أو مشكوك فى أمرها ليستمد منها دعائم فلسفته — كل هذا أمر معروف يكاد أن يرتبط باسمه، بحيث أصبحت بعض تعبيراته مثار التندر والسخرية ! ولن أحاول أن أعتذر عن الرجل، فلغته عسيرة ومعقدة حقا، وأسلوبه أسلوب شاعر ركيك إلى أقصى حد، وهو نفسه يعترف بغرابة لغته فى مواضع كثيرة من كتاباته (وكأنه يذكرنا أيضا بتحسر كانط على أسلوبه المرهق إذا قورن باسلوب هيوم المطبوع) ! ولكن جانبا كبيرا من هذه الصعوبة اللغوية يمكن التغلب عليه إذا عرفنا مفاتيح فكره — أو بالأحرى مفتاحه الوحيد — ! وتعودنا على مصطلحاته الجديدة. والواقع أن صعوبته الكبرى لن يحسها إلا من يحاولون ترجمته إلى لغة أخرى. فبعض كتاباته تستحيل تمام الاستحالة على المترجم، اللهم الا إذا فسر كل جملة بحاشية أكبر منها ! وكل من يقرأ ترجمة بعض أعماله الصغيرة فى الانجليزية أو الفرنسية لابد أن يقدر مدى الجهد الذى تكبده المترجم ليفكر معه أولا قبل أن يكتشف الكلمة المناسبة أو يبتكرها فى لغته ! ومع ذلك فسيصطدم حتما ببعض الكلمات والمصطلحات التى يقف أمامها حائرا، لأن الفكرة

نفسها مرتبطة بها أو مستمدة منها. وهنا لا يجد مناصا من تركها على ما هى عليه وأمره وأمر قرائه إلى الله !

بيد أن هذه المصاعب كلها لا يجب أن تثنينا عن قراءة هذا الفيلسوف والتفكير معه فنحن لانستطيع أن نتجاهل أثره الضخم على الفكر المعاصر فى شتى مجالاته ، ولا تمسه الجاد « لزمن المحنة » — كما يقول عنوان أحد الكتب الهامة التى صدرت عنه لكارل لوفيت [1] . ولعل صعوبته أن تكون راجعة إلى صعوبة « الموضوع » الذى يحاول الاقتراب منه ، وهو كما علمنا ليس موضوعا ولا يمكن أن يكون موضوعيا ! وأحسب أننا يجب أن نصدق ما يقوله من أنه لا يملك اللغة التى تسعفه فى التعبير عن الوجود ، بل إنه ليفتقد « النحو » أيضا ! وليس هذا مجرد أعتذار عن فقره فى موهبة الكتابة . فهو يتعمق التراث الفلسفى لكى يكشف عن « أساسه » الذى أهمل ونسى ، ويبين قصور هذا التراث وضرورة تحديه وتجاوزه . فلا عجب إذن أن يترك لغة هذا التراث ويتحرر منها خطوة خطوة ، وإن ظل بطبيعة الحال متيداً بها ، مضطرا إلى الحوار معهـــا والهجوم عليها بأسلحتها فى نفس الوقت الذى يكون فيه لغته الجديدة . يكفى دليلا على هذا أن تراجع مقدمة هذا الكتاب لترى كيف تخلى عن مشكلة الذات والموضوع ، وكيف بدأ بفكرته عن « الآنية » أو « الموجود — هناك » مرحلة جديدة فى فهم الإنسان ، وكيف أسقط مشكلة وجود العالم الخارجى بضربة واحدة — إذ أن الآنية بطبيعتها موجودة — فى — العالم — ! وكيف أعاد النظر فى مفاهيم

(١) هيدجر ، مفكر فى زمن المحنة ، فرانكفورت ، ١٩٥٣ .

عديدة كالأنطولوجيا والترانسندنس (العلو) والحقيقة ... الخ . وكيف لم يتوقف — منذ صدور كتابه الاساسى الوجود والزمان سنة ١٩٢٧ — عن البحث والسعى «على الطريق» سعيا لا يهدأ ولا تخبو ناره. ومثل هذا البحث والسعى المتصل لابد أن يضايق الشارح الذى يريد أن يثبته على رأى أو موقف يريحه ! .

٩ ـ وربما زال جانب كبير من صعوبة هذا الفيلسوف لو حاولنا أن نفهم تفكيره « من الداخل » ولم نحاول أن نثبته على مسامير الشعارات الجاهزة والقضايا المحددة المربعة التى تملأ كتب تاريخ الفلسفة والأدب (حتى لتبدو لى فى بعض الأحيان أشبه بمحلات العاديات والتحف التى تثبت رؤوس الحيوانات وجلودها على الحائط) ! عندئذ يمكن أن نجد فى قراءته متعة لا تقل عن المتعة التى نحسها فى صحبة كبـــار الفلاسفة ، ولعلى لا أبالغ إذا قلت إنها تفوقها فى كثير من الأحيان . وما أسهل النقد — أو النقض ! — على من ينظر إلى مثل هذا المفكر من الخارج أو يحاول الاقتراب من عالمه بمفاهيم ثابتة تعود عليها . فلنجرب هذا التعاطف واللقاء مع هيدجر أو غيره من المفكرين والأدباء. ثم ننتقده بعد ذلك كما نشاء على أساس صحيح. وليس معنى التعاطف واللقاء أن نسبح فى بحره ونرتدى زيه ونتخذ موقفه وننظر بعينيه ، فهذا تكرار شاحب لا يليق الا بالببغاوات . بل معناه أن نتابعه على الطريق الشاق ، ونحقق حركته الفكرية فى تطورها وصيرورتها قبل إصدار الحكم عليها . هذا هو موقفى الذى لا أحيد عنه . أما المتعجلون والمتزمتون فهم وما يشاؤون !

ولاشك أننا أحرار بعد ذلك فى الحكم عليه كما نشاء . وشتان ما بين بعد وقبل ا فهنا يمكن أن نكون منصفين ، أو نتكلم عن علم ووعى لاعن شهوة إلى الكلام ، أو ندخل طرفا فى الحوار بعد أن هيأنا أنفسنا له . ولهذا فإن هذا الكتاب لايطمع إلا أن يكون تمهيدا متواضعا لتفكير هيدجر، مجرد محاولة أرجو أن تغريك بقراءته « وتجررجلك » إلى بحار نصوصه !

١٠ — وأخيرا فإن هذا «التمهيد» يتمنى أن يضيف لبنة واحدة إلى البناء الفلسفى الذى يرتفع بالجهد و الاخلاص فى بلادنا العربية . وهو لهذا يجب أن يسجل دينه و عرفانه للجهود الطيبة التى سبقته وعبدت له الطريق، ويود أن يشيد بالدراسات القيمة التى ظهرت عن هيدجر ، وفى مقدمتها دراسات أستاذنا الدكتور عبد الرحمن بدوى (الزمان الوجودى ، والانسانية والوجودية فى الفكر العربى، ودراسات وجودية)، وأستاذنا الدكتور عثمان أمين فى كتابه (فى الفلسفة والشعر) والاساتذة الدكاترة : زكريا ابرهيم (الفلسفة الوجودية ، ودراسات فى الفلسفة المعاصرة ، فلسفة الفن فى الفكر المعاصر) ويحيى هويدى (دراسات الفلسفه فى الحديثة والمعاصرة) ، ومحمود رجب (فى رسالته التى لم تظهر بعد عن المنهج الظاهرياتى عند هسرل" وترجمته لمحاضرة هيدجر « ما الفلسفة » ؟ وفؤاد كامل (فى ترجمته لمحاضرتيه الميتافيزيقا وهلدرلين وماهية الشعر وترجمته القيمة لكتاب ريجيس جوليفيه عن المذاهب الوجودية من كيركجورد إلى سارتر) .

أما عن مشكلة الحقيقة فأود أن أنوه بفضل البحث الذى أصــــدره الدكتور نظمى لوقا عن الحقيقة ، وبرسالة الدكتور فؤاد زكريا عن مشكلة

الحقيقة التى أعارنى ترجمته الإنجليزية لها (إذ لم يكن الأصل العربى بين يديه) ! وكانت خير عون لى طوال الفترة التى شغلت فيها بإعداد هذا الكتاب .

وأود أخيراً أن أسجل عرفانى بالترجمة الفرنسية « لماهية الحقيقة » وهى الترجمة التى قام بها الأستاذان فالتر بيميل وألفونس دى فيانس وساعدتنى أكبر مساعدة على استجلاء الكثير من غوامض النص الأصلى. أما الكتاب الذى صحبنى فى رحلتى المضنية مع نصوص هيدجر المختلفة ابتداء من الوجود والزمان ودلنى على الطريق فى دروبه « المسدودة » فهو كتاب الأستاذ فالتر بيميل الذى ظهر عن هيدجر فى سلسلة « روفوات » المعروفه وتفضلت الآنسة فاطمة مسعود بإرساله إلىَّ. والحق أن فضل هذا الكتاب علىَّ أكبر من كل شكر ومن كل تعبير .

القاهرة فى سبتمبر ١٩٧٥   عبد الغفار مكاوى

١ – طريق الفكر

« ولد أرسطو ، تعب ، ومات » ...

هكذا بدأ هيدجر محاضراته التي كرسها لتفسير نص من نصوص المعلم الأول في كتاب الطبيعة (ولعلها أن تكون هي المحاضرة التي نشرها فيما بعد عن ماهية « الفيزيس » وتصورها) . هي عبارة شديدة البساطة بالغة الدلالة على طريقته في التفكير والحياة . ولا شك أنها خيبت آمال الطلاب الذين يتوقعون عادة من أمثال هذه المحاضرات أن تبدأ بمعلومات عن حياة الفيلسوف وتجاربه مع العصر والناس . ولكن ها هو ذا الأستاذ يصدمهم ويقدم لهم الرد الحاسم : إن حياة الفيلسوف هي فكره ، وتجربته على طريق الحياة هي تجربته على طريق الفكر ..

ولا شك عندي أن العبارة نفسها تصدق على هيدجر . فالفكر والحياة عنده شيء واحد . والإشكال الذي دفعه للسؤال عن الوجود والحقيقة هو نفس الإشكال الذي ملأ عليه حياته ، وصحبه خطوة خطوة على الطريق . ولهذا فإن دراسة هذه الخطوات التي قطعها في صبر ومشقة هي سبيلنا الأوحد إلى التعرف على تجربته مع الفكر والحياة .

أما الذين يعنون بالأمور الشخصية فلن أخيب أملهم تماما ، وسيجدون في آخر الكتاب لوحة موجزة تضم معالم حياته (يكفي الآن أن أقول لمن يهمهم الأمر أنه ولد سنة ١٨٨٩ في بلدة مسكيرش بجنوب ألمانيا وأنه تزوج

سنة ١٩١٧ وأنجب ولدين هما يورج وهيرمان ، ودعى للتدريس بجامعة ماربورج فقضى فيهـــــا أخصب سنوات عمره بين ١٩٢٣ و ١٩٢٨[١] ، وتوطدت أواصر الصداقة بينه وبين باول ناتورب — أحد أعلام الكانتية الجديدة — الذى كان وراء دعوته لهذه الجامعة ، ثم شغل كرسى هسرل بجامعة فرايبورج فى هذه السنة الأخيرة ، واختير مديراً لها سنة ١٩٢٣ ، وألقى بهذه المناسبة خطابا مشهوراً عن تأكيد الجامعة الألمانية لنفسها ، بعدُ الزلة السياسية الكبرى التى وقع فيهـا ضحية انخداعه بالنازية . ولكنه لم يلبث أن تبين خطأه الرهيب — فتنازل عن منصبه فى العام التالى مباشرة ، وجاهد طوال عمره — عن قصد أو غير قصد — للتكفير عن هذه السقطة التى لم يغفرها له كثير من المفكرين الفرنسيين بوجه خاص ، ونسيان هذه الغلطة التى شبهها بعض الباحثين بغلطة أفلاطون عندما أحسن الظن بديونيزيوس حاكم سيراقوزه وابنه ، وأوشك أن يدفع حياته ثلاث مرات ثمنا لحماسته وعاطفته الملتهبة التى صورت له إمكان تحقيق دولته المثالية على أرض صقلية !

وحرمته قوات الاحتلال من التدريس ست سنوات امتدت من سنة ١٩٤٥ حتى ١٩٥١ ، وقام بعدة أسفار إلى بلاد مختلفة لإلقاء المحاضرات أو الندوات والمؤتمرات ، ولا يزال يعيش فى بيته الهادئ بمدينة فرايبورج أو كوخه الريفى فى توتناوبرج بين أحضان الغابة السوداء التى أحبها واستلهمها

---

(١) ونحن ندين لهذه الفترة الخصبة من حياة هيدجر بأهم أعماله وهو الوجود والزمان ، إلى جانب كانط ومشكلة الميتافيزيقا ، وما الميتافيزيقا ، وماهية السبب .

كثيراً من تأملاته وخواطره) .

حياة خالية من الأحداث الخارقة . وتجربة الفكر نفسه فى صراعه مع الوجود والحقيقة هى الحدث الوحيد الذى يتخللها ويحدد ملامحها ويوضح تأثيرها — بل ثورتها — التى غيرت خريطة التفكير الفلسفى فى القرن العشرين ، ومحاولاتها الدائبة لاستكشاف التراث الغربى والحوار المستمر معه والإنصات من جديد لنداء الوجود الذى انبعث من نصوص فلاسفة الاغريق ولا يزال يهيب بنا — فى زمن المحنة الذى نعيش فيه — أن ننتبه اليه ولا ننساه . .

حياة وهبها صاحبها للعمل وحده، فكان العمل هو الحياة. ولعلها أن تكون شبيهة من بعض الوجوه بحياة مواطنه العظيم كانت : ملل ورتابة لاحد لها من الخارج ، وثورة لاحد لها من الداخل . . وسواء تلمسنا خيوطها الاولى فى أول كتاب أهدى اليه وهو تلميذ صغير فكان أول ما شد إنتباهه لمسألة الوجود(ونقصد به كتاب الفيلسوف النمسوى فرانز برنتانو عن المعنى المتعدد للموجود عندأرسطو) أو فى كتاب هسرل «البحوث المنطقية» الذىظل يقرأه ويقرأه سنوات طويلة قبل أن يتعرف على صاحبه ويعمل معه ويلمح فيه بصيص النور، أو فى رسالته الجامعية الثانية عن « نظرية المقولات والمعنى عند دونس سكوتس» ، أو فى محاولاته المبكرة لتفسير نصوص الفلاسفة اليونان — وبخاصة أفلاطون وأرسطو وهيراقليطس — واكتشافهم من خلال القراءة المتأنية لما بين السطور، والاستماع لما لم يقولوه من ثنايا أقوالهم، والاقتراب منهم بغير أفكار أو معلومات مسبقة شأن كل منهج « ظاهرياتى » أصيل —

[illegible] أنطولوجيا [illegible]

(الوجود والزمان) الذي [illegible] في هذا العصر فبدأت عصراً جديداً [illegible] عن (موضوع الفكر ١٩٦٩)(١) [illegible] أنفسنا في هذا النهر الذي لم تهدأ حركته ولا انقطع تدفقه ولا مال عن وجهته، ولشعرنا بالاشت[illegible] الوحيد الذي التزم فسار به بأقصى طاقته وجهده «على الطريق» إليه دون أن يعبأ بالصعاب . [illegible] بالنتائج فكل همه أن يبقى على الطريق، ويصمد للسؤال ويشركنا فيه — وهل نحن في النهاية إلا السائل والمسئول ؟ .

لتكن الصفحات التالية تمهيداً لهذا الفكر، مصباحا صغيراً يهدى إلى هذا الطريق . أما السير على الطريق نفسه فهو مسئولية يتحملها القارئ وحده، ولابد أن يترك له أمر الحوار مع كل عمل من أعمال هذا المفكر على حدة .

* * *

خير ما نفعله إذن هو أن نتابع هيدجر على طريقه لكى نقدر بعد ذلك مدى أصالة فكره وتأثيره على الحياة الفلسفية والعلمية المعاصرة . ومن حسن الحظ أن الفيلسوف نفسه سيوفر علينا مشقة هذه الرحلة فقد نشر فى سنة ١٩٦٣ مقالا عنوانه « طريقى إلى الظاهريات » (الفينومينولوجيا) ضمنه بعد ذلك كتابه « حول موضوع الفكر » .

بدأت دراسته الجامعية فى الفصل الدراسى الشتوى بين سنتى ١٩٠٩

---

(1) Znr Sache des Deukens, 1969.

و ١٩١٠ فى كلية اللاهوت من جامعة فرايبورج . وأتاحت له دراسة اللاهوت من الوقت والفراغ ما يسمح له بإشباع نهمه إلى الفلسفة التى كانت تشغل حيزا محدودا من تلك الدراسة . وكان من نصيب كتاب هسرل « بحوث منطقية » أن يجد نفسه كالغريب الوحيد بين المجلدات اللاهوتية المكدسة على مكتبه فى المعهد الدينى الذى كان يعيش فيه ! كان الطالب الشاب قد عرف من بعض المجلات الفلسفية أن أثر فرانز برنتانو على أسلوب هسرل ومنهجه فى التفكير . ولهذا بدأت محاولاته المتعثرة فى فك طلاسم الفلسفة بقراءة رسالة هذا الفيلسوف النمسوى عن « المعنى المتعدد للموجود عند أرسطو » (١٨٦٢) . وأوحت اليه الرسالة بهذا السؤال الذى ظل يلح عليه منذ ١٩٠٧: إذا كانت للموجود معانى عديدة ، فأيها هو المعنى الأساسى ؟ ماهو معنى الموجود ؟ أهناك فارق بينه وبين الوجود؟ وشاءت له الصدفة وهو فى نهاية المرحلة الثانوية أن يطلع على كتاب « عن الوجود » ألفه « كارل بريج » الذى كان أستاذاً للعقائد — أوعلم الأصول — بنفس الجامعة. كان الكتاب قد ظهر سنة ١٨٩٦ ومن حسن حظ الطالب الصغير أن وجد فى نهايته نصوصا عديدة اختارها المؤلف من كتابات أرسطو وتوماس الأكوينى واللاهوتى اليسوعى الاسبانى سواريز (١٤٥٨ — ١٦١٧) ، إلى جانب المصطلحات والتصورات الأساسية فى الأنطولوجيا (علم الوجود بما هو موجود) .

بدأت محاولات هيدجر لاستيعاب « البحوث المنطقية » والتماس الجواب عن المسائل التى أثارتها فى نفسه رسالة برنتانو السابقة. غير أن هذه المحاولات ضاعت سدى ، إذ أكتشف بعد ذلك أنها تنكبت السبيل الصحيح . وبقى

الكتاب صامتا لا يبوح بسره ، وإن ظل يأسره بجماله وسحره .. ثم تخلى عن دراسة اللاهوت بعد أربعة فصول دراسية ، واختار أن يقف جهده ووقته على الفلسفة . ولكن هـذا لم يمنعه من مواصلة الاستماع إلى محاضرات « بريج » الذى أيقظ فيه الاهتمام باللاهوت التأملى وشد انتباهه بأسلوبه الحى فى التعليم . وكان العلم سمحا كريما، فإذن له أن يصحبه فى نزهاته ، وسمع منه لأول مرة فى حياته عن تأثير شيلنج وهيجل على اللاهوت التأملى تأثيراً يفوق مذاهب المدرسيين فى العصر الوسيط . وهكذا أتيح لهيدجر — كما سيقول فيما بعد — أن يستوحى اللاهوت كثيراً من أفكاره ، وبدا له فى هذا المرحلة من حياته أن هيكل الميتافيزيقا يقوم على التوتر بين الأنطولوجيا واللاهوت ..

غير أن مشاغله اللاهوتية سرعان ما توارت فى الظل أمام المحاضرات التى كان يلقيها بالجامعة أحد أعلام المدرسة الكانتية الجديدة فى منطقة بادن جنوبى ألمانيا ، وهو هينريش ريكرت (١٨٣٦ — ١٩٣٦) . كانت مهمة الفلسفة فى نظر الأستـاذ الجليل هى البحث فى مملكة القيم الموضوعية الخالدة ، وإبراز أشكال المعنى أو النماذج المعنوية التى تنبنى عليهـا الحضارة ، وتؤلف مملكة وسطى بين عالم الواقع وعالم القيمة ، وبيان الفروق الدقيقة بين علوم الحضارة وعلوم الطبيعة . وكان لهذا الأستاذ من الوفاء وطيبة القلب ما جعله يخصص بعض تمريناته العملية لدراسة فلسفة تلميذه اميل لاسك (١٨٧٥ — ١٩١٥) الذى سقط فى الحرب العالمية الأولى، وترك وراءه كتابين هما « منطق الفلسفة ونظرية المقولات » دراسة عن مجال

سيطرة الشكل المنطقى » (١٩١١) ، و « نظرية الحكم » (١٩١٢) ، وكلاهما يعبر عن جهوده فى إعادة تأسيس الميتافيزيقا على نظريته عن «مقولات المقولات » ، كما يشهد بتأثره الواضح ببحوث هسرل المنطقية التى ظلت موصدة الأبواب فى وجه هيدجر ! ودفعه هذا إلى إلى معاودة النظر فى البحوث المنطقية، ولبث السؤال الأساسى يؤرقه: ما هو هذا المنهج الفكرى الذى يسمى نفسه بالظاهريات (الفنومينولوجيا) ؟ كان الجزء الأول من البحوث المنطقية قد ظهر فى سنة ١٩٠١ . وهو — كما يعلم القارئ — يدور حول دحض النزعة النفسية فى المنطق على أساس أن نظرية التفكير والمعرفة لا يمكن أن تقوم على علم النفس ، وإلا انتهت إلى الشك والنسبية . أما الجزء الثانى الذى ظهر فى العام التالى فهو يتناول الوصف الخالص لأفعال الوعى التى ينهض عليها بناء المعرفة. وقال هيدجر لنفسه : انها النزعة النفسية مرة أخرى ! ولو كان الأمر غير ذلك ، فما الذى يدعو هسرل لوصف أفعال الوعى والحديث عن تحديد أستاذه برنتانو للفروق المختلفة بين الظواهر النفسية ؟ ثم ما هو هذا الوصف الظاهرياتى لأفعال الوعى والشعور؟ ما الذى يميز الظاهريات ، إن لم تكن منطقا ولا علم نفس ؟ أهى حقا نسق فكرى جديد ومنهج يستحق التقدير والاهتمام ؟ وكيف السبيل إلى تحقيق هذا المنهج ؟

راحت دوامة الأسئلة تدور به فى فراغ لا مخرج منه . بل لم يكن فى استطاعته فى تلك السن المبكرة أن يصوغها بمثل هذا الوضوح . وجاءت سنة ١٩١٣ فأنقذته من التمزق . فقد بدأ هسرل فى إصدار حولية الفلسفة والبحث

الظاهرياتى . وكان أول عدد عنها يضم كتابه الذى حدد ملامح فلسفته وبين طموحها وشمول منهجها ، ونقصد به كتابه « أفكار (لتأسيس) ظاهريات خالصة وفلسفة ظاهرياتية » .

أهو اتجاه جديد فى الفلسفه الأوربية؟ ما من أحد خطر على باله أن يشك فى هذا . ولكن هل تنسخ الظاهريات كل ما سبقها من فلسفات — كما توحى بذلك بعض شروح صاحبها ومزاعمه ؟ أم هى بداية جديدة وتتويج لمحاولات ظلت كامنة فى كثير من مذاهب الفكر الحديث والقديم ؟

لم يكن فى مقدور أحد أن يقدم الجواب الحاسم على مثل هذه الأسئلة . ولكن الشىء الذى لا ريب فيه أن الظاهريات الخالصة أرادت لنفسها أن تكون فلسفة كلية أو بالأحرى علماً كلياً تتأسس عليه سائر العلوم ومناطق الوجود المادية والصورية . أضف إلى هذا أن هذه الظاهريات « الخالصة » أو « الترنسندنتالية » لا تقوم بغير الذاتية ، أى الذات الخالصة التى تصدر أحكام المعرفة والقيمة والفعل . وهذا كله يدل على أن الظاهريات قد أصلت « الذاتية الترنسندنتالية » وعممتها ، ووضعت نفسها بذلك فى سياق الفلسفة الحديثة من حيث هى — كما سيقول هيدجر — ميتافيزيقا الذاتية. وهل من شك فى هذا ما دامت الظاهريات لا تزال محتفظة بتجارب الوعى ، وإن كانت تحصر بحثها المنهجى فى استخلاص بنية هذه التجارب والأفعال وبيان « تموضوعية » الموضوعات التى تجرب فيها تجربة حية معاشة ؟

مهما يكن الأمر فإن « الأفكار » قد بددت كثيراً من ظلمات القلق والشك التى أحاطت « بالبحوث المنطقية » (التى ظهرت طبعتها الثانية

المنقحة فى نفس السنة) ، كما ألقت أضواء جديدة على مقال هسرل المشهور «الفلسفة علماً دقيقا »[١] الذى كان قد ظهر فى مجلة « لوجوس » الجديدة بين سنتى ١٩١٠ — ١٩١١ . وتوالت بعض ثمار المنهج الظاهرياتى الذى أثبت مدى خصوبته على مر الأيام ، وكشفت عن مدى تحرر المريدين والحواريين الذين راحوا يطبقون منهج « المعلم » ويتخلصون من بعض جوانب فلسفته (وبخاصة فى مرحلتها المتأخرة التى أوغلت فى الذاتية الخالصة) ! واستقبل الناس بحث ماكس شيلر الذى ظهر فى نفس السنة (١٩١٣) بحفاوة بالغة. وكان عنوان هذا البحث الهام الذى أسهم فى تأسيس ما يوصف « بالأخلاق المادية » التى تعد الوجه المقابل لأخلاق كانت الصورية هو : « ظاهريات مشاعر التعاطف والحب والكراهية، مع ملحق عن علة التسليم بوجود الأنا الغريبة » .

غير أن شوكة « البحوث المنطقية لم تكف عن وخزه وإيلامه » ! فها هو ذا يعيد قراءتها من جديد، ويكتشف أن القراءة وحدها لن تعينه على تحقيق هذا المنهج الذى يصف نفسه بالظاهرياتية . ولم يكن مفر من التعرف إلى المعلم نفسه ومقابلته « بدمه ولحمه » فى « معمله » الفلسفى الخاص ! وكان لحسن الحظ أيضاً دور فى هذا اللقاء فقد حضر هسرل إلى جامعة فرايبورج ليكرت الذى قبل دعوة جامعة هيدلبرج لشغل الكرسى الذى خلا بوفاة فندلباند (مؤرخ الفلسفة الشهير وشريكه فى تأسيس جناح المدرسة الكانتية الجديدة فى الجنوب) . أخذ هيدجر يواظب على حضور تمرينات هسرل

(١) وقد نقله الدكتور محمود رجب إلى العربية ونرجو أن يصدر عن قريب.

وتدريباته لتلامذته على التعود على « الرؤية » الظاهرياتة خطوة بخطوة . وكانت هذه الرؤية تتطلب منهم الانصراف عن كل المعارف الفلسفية التى حصلوها أو الحذر فى استخدامها على أقل تقدير ، كما كانت تمنعهم من التصدى « لسلطة » كبار المفكرين أو الدخول فى حوار معهم . وأفاد هيدجر من المران على هذه الرؤية أكبر فائدة . فقد وثقت ارتباطه بالفلاسفة الإغريق ، وأعانته على تفسير كثير مما غمض عليه من نصوص أرسطو . وحفزه قربه من المعلم — وقد كان فى ذلك الحين يتعلم منه ويقوم فى نفس الوقت بالتعليم — على تجربة محاولة جديدة لفهم أرسطو[1] . ورجع إلى المبحث السادس من « البحوث المنطقية » فساعده تمييز هيدجر بين العيان الحسى والعيان المقولاتى على رؤية مشكلته القديمة حول المعانى المتعددة للموجود فى ضوء جديد . وراح يدرس هذا الكتاب ويتعمق درسه مع طلبته حتى لمع فى ذهنه هذا الخاطر الملهم الذى أخذ يدعمه بعد ذلك فى بحوثه ومقالاته ومحاضراته : ان هذا الذى يظهر نفسه بنفسه وتحاول الظاهريات أن تصفه وصفا خالصاً من خلال أفعال الوعى والشعور قد فكر فيه أرسطو من قبل كما تناولته تجربة اليونان فى الفكر والوجود على نحو أكثر أصالة ووصفوه « بالأليثين » أو « لا تحجب » الموجود وتكشفه وتجليه بنفسه . فهذا « الظهور » الذى أعادت الفينومينولوجيا اكتشافه

---

(١) وقد ظهر أثر هذا الفهم الحى الذى يبعث فكر الفيلسوف القديم ويجعله حاضراً نابضاً فى محاضرات هيدجر التى ألقاها بين سنتى ١٩٢٤ و ١٩٢٥ فى ماربورج عن محاورة السفسطائى لأفلاطون والكتاب السادس من الأخلاق إلى نيقوماخوس لأرسطو ويقوم التفسير فيها على « الأليثين » أو « التكشف واللاتحجب » كما سيأتى بعد .

وجعلته الموقف الأساسى للفكر والوعى هو فى حقيقته الأمر . أهم ما يميز الفكر اليونانى ، إن لم يكن أهم ما يميز الفلسفة نفسها . وما لبثت هذه الرؤية أن اتضحت أمام هيدجر. ولكنها ظلت مع ذلك تطوى معها السؤال المحير : ما الذى يحدد تجربة « الأشياء ذاتها » التى تدعو اليها الظاهريات ؟ أهو الوعى وموضوعيته ، أم هو وجود الموجود فى لا تحجبه واحتجابه ، فى ظهوره وخفائه ؟

هكذا توصل هيدجر إلى الصياغة المحدودة لسؤاله عن الوجود ، بعد أن انطلق من المشكلات التى أثارتها فى نفسه رسالة « برنتانو » السابقة ، وتعمق منهج هسرل الظاهرياتى — فى مراحله الأولى بوجه خاص — واتجه به وجهة جديدة . بيد أن تحديد السؤال لا ينهى القضية بل يبدأها ! فقد أخذ يسير على الطريق الذى اعترف بأنه طال أكثر مما توقع[١] . ولا عجب فى هذا بعد أن أصبحت الفلسفة على يديه شيئاً مختلفاً عما يفهمه الناس عادة عنها ، وتحررت من الملل الأكاديمى الذى ران على صدرها ! لم تعد مهنة « لأكل العيش » تدرس فى كليات مهنية وتقسم إلى مواد منهجية كالأخلاق والجمال والمنطق ونظرية المعرفة وما شابهها ، بل صارت فكراً ينبع من حقيقة وجودنا — فى العالم ويفتش عن المعنى الكامن فى كل ما هو موجود. أصبحت فكراً لا يسعى إلى غاية تحيط بها هالة غامضة كالعلم أو المعرفة ، لأن غايته الوحيدة هى السعى نفسه ، أى الحياة ذاتها . لقد عرف هيدجر وجود الأنسان بأنه وجود — للموت. وهذا صحيح من حيث أن الموت

---

(١) راجع لهيدجر ، حول موضوع الفكر ، ص ٨١ وما بعدها .

هو نهاية الحياة وقانونها المحتوم . ولكن الإنسان لا يحيا لأجل الموت ، بل لأنه كائن حى . وهو لا يفكر لكى يصل إلى نتيجة معينة ، بل لأنه بطبيعته كائن مفكر باحث عن المعنى[1] . وتحولت مهمة معلم الفلسفة من تكديس الحقائق والنظريات والمعلومات إلى طرح قضايا وإشكالات يشتعل حولها الحوار . بعثت كنوز الماضى ودبت فيها الحياة . . ولم يعد المعلم يتكلم « عن » أفلاطون ونظريته فى المثل كأنها شىء مضت عليه ألفا سنة ، بل يناقش نصوصه خطوة خطوة بحيث تصبح مشكلة حاضرة حية يتصل بيننا وبينها الحوار .

ولعل الدرس الذى نستطيع أن نتعلمه من هذا الفيلسوف لن يخرج فى نهاية الأمر عن هذه العبارة : الطريق هو كل شىء ، أما الهدف فلا شىء فهل تصحبنى الآن على هذا الطريق ؟..

* * *

(١) هيدجر ، سكينة ، بفيلجن ، ص ١٥ و ١٦ .

السؤال عن الوجود

السؤال عن الوجود لا ينفصل فى تفكير هيدجر عن السؤال عن الحقيقة. فهما الباعث لهذا التفكر ، أو هما النغمة المزدوجة التى تطغى على لحنه المتدفق وتبث فيه الحركة والحياة . ولا بد لنا منذ البداية من الإشارة إلى أن كلمة الحقيقة بمعناها التقليدى لا توضح دلالتها الأصلية التى يعنيها هيدجر ، وهى « الأليثين » بمفهومها اليونانى الذى يفيد التكشف أو اللاتحجب . ولهذا ينبغى علينا كلما ذكرنا كلمة الحقيقة على الصفحات القادمة أن نتذكر معناها الأصلى الذى يعتمد عليه فيلسوفنا فى عرضه المشكلة وتصوره لها . ويمكننا أن نمهد لهذا المعنى إذا قلنا أن كلمة « الأليثين » — التى نترجمها عادة بالحقيقة ويترجمها هيدجر باللاتحجب — هى إحدى الكلمات الأساسية فى لغة اليونان وفهمهم للوجود[1] . فكل تعامل أو اتصال بالموجود لا يتم إلا إذا خرج هذا الوجود من تحجبه وتكشف وظهر بنفسه هذا اللاتحجب لا يضاف إلى الموجود أو لا يحمل عليه عن طريق الحكم ، بل الأولى أن كل قول نعبر به عن الوجود لا يكون ممكناً إلا إذا سبقه ظهور هذا الموجود نفسه (أو لا تحجبه) الذى يعد خاصية أساسية فيه . ولهذا سوى أرسطو على سبيل المثال بين «الأليثين» (اللاتحجب) وبين الأون (الموجود) وأصبح الموجود فى نظره هو الكائن الحاضر ، بمعنى الموجود الذى يتمتع بنوع من الثبات ، ويتصف بشكل

---

(١) يفسر هيدجر الكلمة اليونانية Ἀλήθειν بأن الألفا هى حرف النفى ، والفعل هو فعل التحجب وبهذا يكون الحق فى مفهوم اليونان Ἀληθές هو اللا — محتجب أو المنكشف .

معين وحدود ثابتة . ومن ثم كانت « الفيزيس » عنده هى هذا الكائن الحاضر على الأصالة .

أما الإنسان فهو الذى يملك القدرة على إدراك الموجود على نحو ما يظهر ويتجلى من ثنايا الاحتجاب ، وهو القادر على أن يجمعه فى وحدته عن طريق « اللوجوس » الذى يكشف عن هذه الوحدة (إذ أن اللوجوس من ناحية اشتقاق الفعل المشهور « ليجين » تعنى عنده التجميع) وهكذا نجد أن الإنسان — فى تفسير هيدجر للتجربة اليونانية — ليس هو مركز هذه التجربة ومحورها ، لأن الموجود اللامحتجب هو الذى يشغل هذا المركز ، ولهذا يستطيع الإنسان عن طريق اللوجوس أن يتجه اليه وينفتح عليه ومعنى هذا بطبيعة الحال أن نفهم الإنسان من جهة الحقيقة (أى اللاتحجب) لا أن نفهمها من جهة الإنسان .

السؤال إذن ذو شقين ، ومن حوله يدور تفكير هيدجر فى كل أعماله . وسنحاول أن نبين مدى ارتباط هذين الشقين أوهذين الجذرين الأساسيين لشجرة هذا الفكر . ولن يتسع المجال بطبيعة الحال لتتبع هذا السؤال فى كل ما كتبه هيدجر ، ولهذا سنقتصر على تناوله من خلال بعض أعماله التى تعد علامات واضحة على طريقه الطويل وبخاصة الوجود والزمان ، وماهية الحقيقة ، وهما أول ما يرد على الخاطر من مؤلفاته عند السؤال عن الحقيقة ، ثم نتناوله فى بعض محاولاته التى تتناوله من وجهة نظر معينة أومجال محدد ، كما فى بحثه عن « الأصل فى العمل الفنى » ورسالته عن النزعة الإنسانية ، ومحاضرته عن «ماهية اللغة» وكتابه عن « نهاية الفلسفة ومهمة الفكر».

وقد صرح هيدجر نفسه بأن السؤال عن الوجود هو الذي حرك فكره وحدد نقطة انطلاقه ، وكان ذلك ثمرة تأثره برسالة برنتانو وكتاب أستاذه بريج عن الوجود وبحوث هسرل المنطقية التى أشرنا اليها جميعاً من قبل.
ولكن كيف انضم السؤال عن الحقيقة إلى السؤال عن الوجود ؟ كيف ائتلفا فى نسق واحد ؟ كيف تطلب منه هذا أن يرجع إلى تجربة اليونان فى الفكر والوجود، وأن يتأمل مسار الميتافيزيقا منذ بدايتها إلى تصورها لها، وأن يلح فى كتاباته على « التغلب » على الميتافيزيقا أو تجاوزها وقهرها وتخطيها ؟ هذا هو ما نود أن نتحدث عنه الآن .

١ — السؤال عن الوجود فى أفق الزمان :

من الصعب أن نتناول كتاب هيدجر المعروف « الوجود والزمان » (١٩٢٧) من كل جوانبه أو نحلل موضوعه وأقسامه بالتفصيل . فهذا الكتاب الذى بدأ عصرا جديدا فى التفلسف وكان له أكبر الاثر على معظم التيارات الفلسفية فى هذا القرن يحتاج بغير شك إلى دراسة منفردة . ولهذا فسوف نكتفى بمقدمة قصيرة عنه ، نتطرق منها للحديث عن الآنية (وهى المصطلح العربى المستخدم للتعبير عن كلمة هيدجر « الدازين »[1] أو الوجود الانسانى الذى يكون دائما على علاقة بالوجود العام ويتميز دون سائر المخلوقات بفهم هذا الوجود والسؤال عنه) باعتبارها وجودا فى العالم، ثم نتناول الوجودات[2] (أى المقومات الأساسية للآنية) والزمانية ،

---

(١) Dasein ومعناها الحرفى هو الوجود أو الوجود — هناك .

(٢) Die Existentiale أى المقومات الأساسية فى بناء الآنية التى يكشف منها التحليل الوجودى مهتديا بالسؤال الأساسى عن معنى الوجود .

لكى نختم حديثنا بالسؤال عن الحقيقة كما عبر عنه هيدجر فى هذا الكتاب.

ربما كان من قبيل الكلام المكرر أن نتحدث عن الأثر الضخم الذى أحدثه ظهور هذا الكتاب أوعن صعوبته وتعقيد لغته وغرابة مصطلحاته التى أذهلت قراء هذا الجيل (ولا زالت تزعج الكثيرين منهم وتتخذ من بعضهم مناسبة للتندر والدعاية والتشهير)[١] ! فتح الناس عيونهم فوجدوا أن عددا لا يستهان به من المشكلات الكلاسيكية فى نظرية المعرفة قد قضى عليها بضربة واحدة ، وأن القضايا التى كانت تتناولها الكانتية الجديدة قد أصبحت ضحلة ، وأن تاريخ الميتافيزيقا من أفلاطون إلى نيتشه قد سلط عليه ضوء جديد ، وأن فلسفة الظاهريات التى احتلت ميدان السباق وشغلت الأذهان منذ ربع قرن اكتست ثوبا جديدا وتجلت فى صورة أخرى، بحيث تعذر على رائدها هسرل أن يتعرف عليها وأعلن رفضه الصريح لها وخيبة أمله فى هذا الزى « الانثروبولوجى »الذى خلعه عليها أخلص تلاميذه وألمعهم موهبة ! ولعل «المعلم» لم يكن قد تعلم بعد أن التلميذ ليس بالضرورة نسخة من الأستاذ،ولا تابعا يمتثل لتعاليم السيد، وأن الوفاء الحقيقى من المريد يقتضى منه التفوق فيما يتصل بأمور الفكر(لا بأمور الاخلاق بطبيعة الحال كما يتصور بعض الناس فى بلادنا ! (ولهذا كان الوجود والزمان بداية انقلاب جديد

---

(١) وهيدجر نفسه يعترف بهذا التعقيد وينسبه إلى صعوبة ادراك معنى الوجود أو التعبير عنه ، لا لنقص الكلمات فحسب بل لنقص النحو نفسه، ولهذا فلا يصح أن نتوقع منه أقاصيص تروى عن الوجود ، ولهذا أيضاً ينصح القارئ بمقارنة قسم من أقسام محاورة بارمنيدز لأفلاطون أو من الفصل الرابع من الكتاب السابع من ميتافيزيقا أرسطو بفصل من فصول المؤرخ توكيديديس ليرى كم احتمل الأغريق من فلاسفتهم ! !

فى التفكير الفلسفى ، ومفرق طريق سرعان ما تشعبت عنه مسالك ودروب جديدة . صحيح أنه ووجه بسوء الفهم المنتظر من كل عمل جاد ، ولكن لم يلبث أن ظهر تأثيره على ذلك الجيل ، وتجاوز دائرة المشتغلين بالفلسفة فى قاعات الدرس إلى دوائر العلماء الطبيعيين والأطباء والأدباء والشعراء حتى بلغ صداه أو كاد إلى آذان رجل الشارع !

والواقع أن تهمة التعقيد والصعوبة التى لحقت بالكتاب من قبيل السمعة السيئة التى تلصق بإنسان لم نعرفه حق المعرفة ! صحيح أن مصطلحاته الجديدة لا يخفى عليها أثر النحت والصنعة والعناء وأن أسلوبه مرهق وبناءه لا يخلو من التصميم والمنهجية التى تقترب من المذهبية البعيدة عن الطلاقة والانطلاق ولكن أين العمل الفلسفى الذى يخلو من التنسيق والبناء ؟ وأين الفيلسوف الذى سمح لنا بالدخول إلى حلبته قبل أن نتزود من مخزن أسلحته بالدرع القوى والحراب والسهام التى تجعلنا أكفاء لمنازلته ؟ ليس الكتاب صعبا إذا أخذناه من ناحية لغته . فهى لغة واضحة لكل من يملك الصبر والاستعداد لسماع صوتها وليس الكتاب عسيرا إذا فهمنا مقصده الاساسى وهو السؤال عن الوجود . ولكن الكتاب يصبح مضنياً شاقا إذا أغفلنا الارتباط الجوهرى بين الوجود والزمان أو نسينا أن الزمان هو الأفق ، الذى نطل منه على مسألة الوجود . صحيح أن الفلسفة القديمة والحديثة لم تخل من البحث فى مشكلة الزمان (ويكفى أن نشير إلى مفهوم الزمان منذ أرسطو[1] حتى « معطيات » برجسون و « الوعى الباطن بالزمان »

(١) وبخاصة فى بحثه عن الزمان ، الطبيعة ، كتاب دلتا (Δ) ١٠ — ٢١٧ ، ب ٢٩ ، ١٤ — ٢١٤ ، ١٧ أ .

لمسرل) ولكن مشكلة الوجود نفسها لم تكن — « على الرغم من كل الانطولوجيات – قدوضعت فى موضعها الصحيح الذى ذكرناه ولا تم فحصها بمثل هذه الرؤية التاريخية العميقة .

* * *

أعلن هيدجر منذ بداية الكتاب أن تناول مسألة الوجود يقتضى مهمتين يقابلهما تقسيم الكتاب إلى قسمين: فأما القسم الاول فيتناول تفسير «الآنية» من جهة الزمانية وتفسير الزمان بوصفه الأفق « الترنسندنتالى » الذى ينظر منه إلى السؤال عن الوجود . وأما القسم الثانى فيشرح المعالم الرئيسية لما يسميه «التحطيم الفينومينولوجى» لتاريخ الأنطولوجيا على هدى من مشكلة الزمانية

ثم أعلن بعد ذلك أن القسم الاول سيتفرع إلى ثلاثة فصول: التحليل الأساسى للآنية ، والآنية والزمانية ، والزمان والوجود ـ[1] وجدير بالذكر أن هيدجر لم يكتب هذا الفصل الثالث والأخير ، ولهذا بقى كتابه أشبه بتمثال ناقص أو شذرة لم تتم . ولعل هذا الجزء المفتقد كان سيكون من أهم أجزاء الكتاب، بل لعله أهمها جميعاً . مهما يكن من شىء فإن الفيلسوف لم يتم كتابه واستعاض عن هذه المهمة بما قدمه بعد ذلك من بحوث ودراسات ومحاضرات ، لعل من أبرزها كتابه عن كانط ومشكلة الميتافيزيقا الذى يمثل الفصل الأول من الجزء الثانى الذى لم يضعه حتى اليوم!) ومحاضرته

(١) الوجود والزمان ص ٢٩ — هذا وقدسمعت محاضرة لهيدجر ألقاها فى الفصل الدراسى الصيفى لسنة ١٩٦٢ عن « الزمان والوجود » ، ولم يبلغ الى علمى حتى الآن أنها نشرت فى كتاب .

المعروفة « ما الميتافيزيقا » [1] وكتابه المدخل إلى الميتافيزيقا .

* * *

يبدأ هيدجر أول صفحات كتابه بالسؤال عن معنى الوجود ، وكان حتما أن يكون هذا السؤال مثار الدهشة : ففيم السؤال اليوم عن الوجود والفلاسفة منذ القدم لا يسألون إلا عنه ؟ ! وعلام قامت الانطولوجيا إلا على أساس فكرة الوجود ، وعم بحثت الميتافيزيقا فى تاريخها الطويل إلا عن معنى الوجود ؟

ان السؤال ليس جديداً بالطبع . وهيدجر نفسه يعترف بهذا ويقدم لكتابه بنص من أفلاطون من محاورة السفسطائى . ولابد أن نقرأ معا هذا النص ونقف عند تعليقه عليه ، لأنه سيكون نورا يكشف لنا ظلمات الكتاب ويهدينا فى متاهاته : « لأن من الواضح أنكم تعرفون منذ عهد طويل المعنى الذى تقصدونه عندما تستخدمون تعبير « الموجود » أما نحن فقد اعتقدنا حقاً فيما مضى أننا نفهمه ، ولكننا الآن حائرون فى شأنه »[2] .

ويريد هيجر بهذا النص أن يذكرنا بأن السؤال قديم قدم الميتافيزيقا نفسها . وهو لا يبغى منه أن يصلنا بالتراث بل يريد أن يتحدى هذا التراث ويحملنا على التفكير فيه أو بالأحرى على « تحطيمه » وخلخلته وتصفيته مما تراكم عليه من رواسب شوهت مقصده الأصلى أو حجبته أو ألقت به فى زوايا النسيان . وهو يعلق على النص فيسأل : أعندنا اليوم جواب على السؤال عما

---

(١) ترجمها الاستاذ فؤاد كامل وظهرت فى طبعة حديثة عن دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٧٤ .

(٢) أفلاطون ، السفسطائى ٢٤٤ ا .

نقصده حقا حين نستخدم كلمة « موجود » ؟ — كلا — ولهذا ينبغى أن نطرح السؤال عن معنى الوجود من جديد . أنحس اليوم الحيرة والارتباك لأننا لا نفهم تعبير « الوجود » ؟ — كلا — ولهذا يتعين علينا قبل كل شىء أن نوقظ الفهم لهذا السؤال . إن تناول السؤال عن معنى الوجود هو الغرض من هذا الكتاب ، وتفسير الزمان ، باعتباره الأفق الممكن لكل فهم للوجود بوجه عام ، هو الهدف المؤقت منه .

ولكن هل يمكننا أن نسأل عن الوجود ومعناه إن لم نسأل قبل ذلك عمن يطرح السؤال ونحلل مقومات وجوده؟ إن الفيلسوف يضعنا منذ البداية فى الموقف الذى ينبغى أن نضع أنفسنا فيه . فإذا كان لنا أن نطرح السؤال بصورة واضحة ونحققه عن بصيرة ، فإن هذا يقتضى منا أن نفسر طريقة النظر إلى الوجود ، ونشرح أسلوب إدراكه وفهم معناه ، ونمهد لاختيار الموجود النموذجى الذى يقوم بهذا ونبين المدخل الأصيل اليه . والنظر والفهم والتصور والاختيار كلها من أساليب السؤال ، ومن ثم فهى نفسها أحوال موجود محدد — هذا الموجود الذى هو نحن أنفسنا الذين نطرح السؤال . معنى هذا أن تناول السؤال عن الوجود ينصرف إلى الكشف عن الموجود الذى يسأل من جهة معناه . هذا الموجود الذى هو نحن أنفسنا والذى يملك إمكانية السؤال هو الذى سنصطلح على تسميته « بالآنية » . وهكذا يتطلب السؤال الصريح الواضح عن معنى الوجود أن يسبقه تفسير مناسب لهذا الموجود الذى نصفه بالآنية من جهة وجوده[1] .

---

(١) الوجود والزمان ، ص ٧.

لا سبيل إذن إلى شرح السؤال عن الوجود إن لم نبدأ بتحليل السائل ، أى الآنية . ولن نستطيع تناول السؤال كله تناولا موضوعيا حتى نمهد له بالبحث عن نوع وجود هذا الذى يضعه . على أنه ينبغى علينا منذ البداية ألا ننسى لحظة واحدة أن الأصل هو السؤال عن معنى الوجود ، وأن تحليل « الوجودات » أومقومات الآنية — وهى كما عرفنا الموجود البشرى الذى ينفرد بطرح هذا السؤال — هو الطريق الاساسى والمعبر الوحيد اليه . ولا يصح أن يفهم من كلامنا عن الطريق والمعبر أن هذا التحليل مجرد تمهيد لموضوع الوجود أو أنه شىء إضافى يقع على هامشه . إذ أن السؤال الأساسى يتطلب هذا التحليل لنوع وجود الموجود الذى اتفقنا على تسميته بالآنية تمييزاً له عن غيره من الموجودات التى سيأتى الحديث عنهـا (كالموجودات الحاضرة أمامنا أو التى تقع فى متناول أيدينا) . إن السائل ينفرد عن غيره من الكائنات ، فلا يكفى أن نقول عنه إنه يكون وحسب ، بل ينبغى أن ننتبه دائما إلى أنه هو الموجود الذى يهتم بوجوده[1] . ولا ينبغى أيضاً أن يقع فى وهمنا أن تحليل الآنية يتصل من قريب أو من بعيد بما نعرفه من تأملات وتحليلات أنثروبولوجية ونفسية واجتماعية . فالهدف الوحيد من هذا التحليل هو التعرف على ماهية ذلك الكائن القادر على السؤال عن الوجود ، بل المتميز دون سائر الكائنات بفهم محدد للوجود.

يصف هيدجر السؤال عن معنى الوجود بأنه « أنطولوجيا أساسية » ولا تريد هذه الأنطولوجيا الأساسية أن تقدم لنا تصوراً شاملا عن الوجود

---

(١) الوجود والزمان ، ص ١٢ .

بقدر ما تريد أن تحلل أسلوب وجود من يقوم بالسؤال عنه وتبين «البناءات» الرئيسية التي تكون مقومات وجوده أو بالأحرى «وجوداته». ووجود هذا السائل يفترق عن سائر الموجودات في كونه على علاقة دائمة مع نفسه. هذه القدرة على التعلق بذاته، وفهم إمكانيات وجوده — بل الإمساك بها — ! تعبر عن خاصية أساسية في تكوين هذا الموجود الذي يتميز «بالتواجد»[1]. والتواجد مصطلح ينطبق على الإنسان وحده. وتحديداته البنائية، أو وجوداته، تتميز تميزاً واضحاً عن تحديدات سائر الموجودات غير الإنسانية، إذ سنصف هذه التحديدات الأخيرة بأنها تحديدات مقولاتية. وينبغي أن ننتبه إلى هذه التفرقة التي لم تفطن اليها الأنطولوجيا التقليدية. صحيح أن الموجودات غير الإنسانية توجد أيضاً أو تكون، ولكنها لا تتواجد، ولا تقدر على الدخول في علاقة مع نفسها.

ما هي إذن المهمة المزدوجة في تناول السؤال عن الوجود؟ انها تقوم من ناحية على تحليل الآنية، ومن ناحية أخرى على ما يسميه هيدجر «تحطيم تاريخ الأنطولوجيا».

لنبدأ بالمهمة الأولى. نحن الذين نتواجد. ولهذا يؤثر الفيلسوف — كما قدمنا — أن ينحت لنا مصطلحاً يميزنا عن سائر الموجودات، وهو مصطلح الآنية ! وأخص خصائص وجودنا هي أننا نعيش ونتحرك دائماً من خلال فهم محدد للوجود. يبدو إذن أن من السهل علينا أن نقول شيئاً عن

---

(١) التواجد هي الكلمة التي اخترتها للتعبير عن مصطلح الـ Existenz الذي يستخدمه هيدجر في هذا السياق. وسوف نرى أنه سيكتبه بطريقته الاشتقاقية على هذه الصورة EK—sistenz ليؤكد صفته الأساسية وهي تخارجه أو تخطيه لذاته وعلوه عليها نحو الوجود.

الآنية . غير أننا نتوهم هذا . فنحن فى العادة لا نملك مقاومة الإغراء الذى يحملنا على أن نفهم أنفسنا من خلال الموجود الذى « لا نكونه » ، هذا الموجود الذى نتخذ منه على الدوام مسلكا معيناً ونصفه بأنه « العالم » . هذا الموجود المختلف تمام الاختلاف عن « آنيتنا » يغرينا بأن نتخذ منه نموذجا للفهم، أن نتصور أنفسنا على غراره. هكذا يعرف الإنسان ما يتعامل معه بأفضل مما يعرف نفسه ! وهذا يفرض علينا أن ننظر إلى الآنية فى أقرب أحوالها وأكثرها حظا من الألفة والتكرار ، أى فى حياتها اليومية ، كما يحقق المطلب الفينومينولوجى الذى يحرم علينا أن نبدأ من مشروع مثالى، لكى نتمكن من رؤية الإنسان فى أسلوب حياته ووجوده المعتاد . ولكن ليس الهدف من هذه الرؤية أن يستغرقنا وصف هذا الأسلوب فى الحياة والوجود ، وإنما الهدف منه أن نوضح الأسس التى يقوم عليها ، أى « البناءات الماهوية » أو مقومات الوجود أو « الوجودات » .

ويبدو أن هيدجر يترسم هنا طريقا دائريا يشبه أن يكون عوداً على بدء.. فهو يقرر أن تحليل الآنية مسألة مؤقتة ، الهدف منها أن تعيننا على تحديد السؤال الأساسى عن الوجود . فإذا تم هذا التحديد كان علينا عندئذ أن نرجع إلى تحليل الآنية فنعيده مرة أخرى . وهذا هو الذى سنراه بالفعل فى القسم الثانى من الكتاب الذى يتناول الارتباط بين الآنية والزمانية تناولا جديداً . وليس هذا من قبيل الصدفة ، لأن الأفق الذى نستطيع أن نفهم من خلاله وجود الآنية هو فى رأيه أفق الزمانية ، ولهذا كان من الطبيعى أن يعيد التفكير فى مشكلة الزمان . وقد كان المأمول من هذا التفكير أن

يمكننا من أن نفهم كذلك زمانية الوجود نفسه — غير أن هذا الجزء الهام هو الذى افتقده الناس ولم يستطع هيدجر أن يكتبه حتى اليوم !

ونصل الآن إلى المهمة الثانية التى يتطلبها تناولنا للسؤال عن الوجود. ما الذى يقصده هيدجر من « تحطيم تاريخ الأنطولوجيا » ؟ — ها هو ذا يؤكد لنا أن الآنية نفسها تاريخية ، وإن هذا وحده هو الذى يجعلها تتصور شيئاً كتاريخ العالم — لنستمع إلى ما يقول الفيلسوف فى هذا الصدد : إن الآنية — بأسلوبها الذى تتخذه فى الوجود وتبعاً لذلك أيضاً بفهمها الخاص للوجود — قد نشأت فى أحضان تفسير موروث للآنية . إنها تفهم نفسها دائماً من خلال هذا التفسير وفى ظل محيط معين . هذا الفهم هو الذى يفض إمكانية وجودها وينظمها . إن ماضيها الخاص — وهذا يعنى دائماً ماضى جيلها — لايسير وراءها ولا يتبعها ، وإنما يسبقها فى كل حين»[1] .

قد يبدو هذا مناقضا للموضوع الأصلى الذى فرغنا من صياغته. فتاريخية الآنية — والآنية العادية بوجه خاص — تغرى بالسقوط فى شباك التراث والامحاء فيه . وكما رأينا الآنية تميل إلى أن تفهم ذاتها على مثال الموجودات المختلفة عنها[2] ، كذلك نراها تميل فى فهمها للتاريخ إلى السقوط تحت رحمة التراث ، فتترك له زمامها ، تدع له أمر إختيار قراراتها الحاسمة ، دون أن تكلف نفسها مشقة استشراف هذا التراث وأستشفاف وجودها التاريخى الخاص .

---

(١) الوجود والزمان ، ص ٢٠ .

(٢) أى الموجودات التى ليست هى ، كما سبق القول .

لابد إذا من إزالة الحجب التي تراكمت على التراث فغطته أو شوهته أو ألقته في مهاوى النسيان . ولابد من الرجوع إلى منابعه الأصلية التي استمدت منها المفاهيم والمقولات المأثورة التي ظلت المذاهب المتوالية تتناقلها وتنحرف بها عن أصولها وعلينا أن نضع المفاهيم في سياقها التاريخي بدلا من أن نأخذها مأخذ الحقائق الأبدية الثابتة التي نكتفي بتلقيها وتسليمها للأجيال اللاحقة .

التحطيم (أو التكسير) للتراث الأنطولوجي لا يعني أن ننفي الماضي أو نقف منه موقفا سلبيا ، وإنما الهدف منه هو اكتشاف إمكانياته الإيجابية ، وإزالة الرواسب التي تراكمت عليه بغية الوصول إلى التجارب الأساسية التي حددت مفاهيمه الأولية ، ومعرفة إن كان هذا التراث قد نظر حقا إلى مسألة الوجود من أفق الزمان(٢) .

---

(١) ويبرهن هيدجر على ضرورة تحطيم التراث بأن السؤال عن الوجود لم ينسا وضعه فحسب ، وإنما غاب في ظلام النسيان ، على الرغم من كل اهتمام بالميتافيزيقا . وتاريخ الأنطولوجيا عند الإغريق هو أوضح دليل على هذا فقد عمدت عبر تاريخها الطويل وفي صورها وأشكالها المختلفة التي امتدت حتى العصر الحديث الى فهم الوجود الإنساني والوجود بوجه عام من جهة « العالم » ، وسقطت تحت رحمة التراث الذى احالته الى مسلمات لا موضع للجدال فيها أو الى مجرد مادة يعاد تنظيمها (كما حدث على يد هيجل) وأصبحت هذه الانطولوجيا المجتثة من جذورها مناهج تعليمية ثابتة في العصر الوسيط ، واستحالت نسقا مؤلفاً من قطع متوارثة . وسارت هذه الانطولوجيا اليونانية في ثوبها المترجم في العصر الوسيط من « المجادلات الميتافيزيقية » (لسواريز) حتى وصلت الى الميتافيزيقا والفلسفة الكانتية الترانسندنتالية في العصر الحديث لكى تحدد الاسس التي قام عليها منطق هيجل ، ومهما تكن الاشكال المختلفة التي تحولت اليها المفاهيم الانطولوجية الاساسية على ايدى المحدثين (ابتداء من الانا أفكر لديكارت إلى الذات والانا المطلقة والعقل والروح والشخص) فان هذه المفاهيم التي تعبر عن مناطق متميزة من الوجود قد اغلقت السؤال عن الوجود ووقعت بذلك في نفس الخطأ الذى وقع فيه تاريخ الانطولوجيا بسقوطه تحت رحمة التراث والاستسلام له .

أن تحطيم تاريخ الأنطولوجيا معناه فى المقام الأول « كشف الغطاء » عن تاريخية تصوراته الأساسية ، لابل بعث الإحساس بمعنى التاريخية نفسها — على الرغم مما قد يكون فى هذا التعبير من مفارقة . ومعناه أيضاً أن نكشف عما وقع فى هذا التراث المستقر من إهمال للسؤال الاساسى عن الوجود، بحيث نصبح على وعى بتاريخ الأنطولوجيا ونتبين حدودها ونفهمها. والحق أن هيدجر لم يتوقف طول حياته عن القيام بهذه المهمة — و تفسيراته التى قدمها عن أفلاطون وأرسطو وديكارت وليبنتز وكانط وفيشته وشيلنج ونيشته والفلاسفة قبل سقراط بوجه خاص هى خير شاهد على هذا — وكلها تفسيرات محكمة جديرة بالاعجاب ، بغض النظر عن مواقفنا المختلفة منها .

ويؤكد هيدجر منذ البداية أن منهجه هو المنهج الفينومينولوجى (الظاهرياتى). لكننا نخطىء لو تصورنا أنه يأخذ ببساطة مفهوم هسرل للظاهريات كفلسفة « ترنسندنتالية » تصل فى مراحلها التكوينية الأخيرة إلى رد كل شىء إلى الأنا (الذات أو الوعى) الخالص (الذى يبقى ولو فنى العالم كله) فالواقع أن هيدجر يحلل كلمتى الظاهرة والعلم اللتين يتألف منهما المصطلح اليونانى الأصل تحليلا عميقا[1] ، ويبرر — مع عرفانه بفضل هسرل عليه ! — تنصله من الظاهريات فلسفة واتجاها ، واستفادته منها منهجا وطريقا للكشف عن أشكال الوجود . إنه — إذا صح تفسيره لها — يجردها من طابعها المطلق من الزمان ويرجعها

---

(١) اى Phänomen و Logos بمفهومها اليونانى ، فالأولى تدل على ما يظهر نفسه بنفسه ، والثانية تدل على ما يسمح بالرؤية ، اى ما يعلن المحتجب من خلال القول — اى ان الظاهريات ستصبح طريقا يمهد للبحث فى وجود الوجود .

إلى السياق التاريخى ، بل إنه ليجعل منها أنطولوجيا[١] تتجه فى صميمها إلى ما يظهر الظاهرة نفسها — أى إلى حقيقة الوجود ولهذا فإن مفهوم الظاهريات على حد قوله لن ينصب على « مائية » (أو موضوعية) موضوعات البحث الفلسفى بل على كيفيتها . وبهذا لن تكون الأنطولوجيا ممكنة إلا إذا أصبحت فينومينولوجيا[٣] . أما من ناحية (الآنية) فستصبح الظاهريات تفسيراً[٤] يبين خصائصها و بنيتها : « إن الفلسفة هى أنطولوجيا ظاهرياتية كلية تبدأ نقطة انطلاقها من تفسير الآنية الذى ثبّت — بوصفه تحليلا لهذه الآنية — نهاية مسار كل سؤال فلسفى عند الأصل الذى صدر عنه وسوف يرتد اليه . »[٥]

* * *

(١) وهذا هو التفسير الذى أخذ به الدكتور محمود رجب فى رسالته القيمة عن المنهج الظاهرياتى عند هسرل (لم تنشر بعد) .

(٢) من « ما ».

(٣) الوجود والزمان ، ص ٢٧ و ٣٥ .

(٤) اوهيرمينويتيك Hermeneutik .

(٥) الوجود والزمان ، ص ٣٨ .

٢ – الآنية وجود – فى – العالم

لن نجد فى حديث «الوجود والزمان» عن الانسان شيئا من تلك الأوصاف التى ألفناها فى غيره من الكتب الفلسفية التى تجعل منه وعيا أو ذاتا أو شعوراً أو شخصا أو أنا. ان هيدجر ينحت له الاصطلاح الذى ذكرناه واتفقنا على التعبير عنه فى العربية بكلمة « الآنية ».[1] والواقع أن هذه الكلمة الأخيرة فى منطوقها العربى أو أصلها الألمانى تثير غير قليل من سوء الفهم. ولو تحرينا الدقة لترجمناها « بالموجود – هناك » أى الكائن الملقى به فى العالم، الموجود فيه دائما بالقرب من الأشياء ومع غيره من الناس، المتميز عن سائر الكائنات بعلاقته بالوجود، واهتمامه بالسؤال عنه، وحمله مسئوليته على كتفيه. والأمر هنا لا يقف بطبيعة الحال عند استبدال إسم باسم أو كلمة بكلمة، وإنما ينطوى على تغيير أساسى فى النظر والتصور والفكر بوجه عام.

---

(١) Dasein ومعناها فى لغتها الأصلية هو الوجود أو الموجود، ولكن هيدجر يقصد بها معنى مزدوجاً: الموجود العينى الفرد الذى يكون دائماً على علاقة بالوجود، وكينونة الوجود الانسانى التى ينظر اليها من خلال ذلك الموجود العينى. والآنية هى الترجمة التى اقترحها أستاذنا الدكتور عبد الرحمن بدوى للكلمة الأصلية. وهى من اصطلاحات الفلاسفة الإسلاميين ومعناها كما جاء فى « تعريفات » الجرجانى وفى اصطلاحات الصوفية لكمال الدين عبد الرزاق الكاشى: «تحقق الوجود العينى من حيث رتبة الذاتية». وهى تستعمل عادة فى مقابل الماهية، أى أنها ترادف مجرد الوجود فى مقابل الماهية، كما فى نص لأبى البركات البغدادى: « وكذلك الوجود: يشعرون بآنيته، وإن لم يشعروا بماهيته » (الزمان الوجودى، ص ٤ و ٥ – الإنسانية والوجودية فى الفكر العربى، ص ٧٢).

ونسأل الآن . ما الوجود؟ فتواجهنا المسألة الكبرى، ونضطر للاعتراف بأننا لانعرفه ! ومع هذا فإن من السهل علينا أن نفرق فى الموجودات التى نعرفها بين موجود يدخل فى علاقة مع نفسه ويقدر على تنميتها وبين موجود آخر عاجز عن هذه القدرة فالحجر يوجد أو يكون ، ولكنه لا يملك الدخول فى علاقة مع نفسه . وقل مثل هذا عن الشجرة والبيت والكرسى وغيرها من الموجودات غير البشرية .أما الانسان فهو الكائن الوحيد الذى لا يقتصر على أن يوجد أو يكون ، وإنما يتعدى هذا إلى الدخول فى علاقه مع ذاته ومع الذوات الأخرى التى يشترك معها فى الوجود وتشاركه فيه ، ومع سائر الموجودات غير الانسانية . والنتيجه الهامة التى نستخلصها من هذا هى أن الانسان لايوجد فحسب وإنما « عليه أن يوجد»، وأن يحمل مسئولية الوجود وأمانته، ولهذا استحق أن ننحت له كلمة خاصة به هى كلمة « الآنية » التى قد لا ترضينا كل الرضا ! .. ولا يقعن فى ظننا اننا قدعرفنا بهذا شيئا عن الوجود . فنحن لم نزل على الطريق ، ولم نصل بعد إلا إلى معنى أولى عن وجود موجود معين نصفه بالإنسان أو الآنية ، ونحاول تحديد معالمه التى تميزه عما عداه . هذا الوجود النوعى ليس وجودا بسيطا، وإنما هو وجود فى سبيل التحقق ينبغى على صاحبه أن يعرف بنيته ويتحمل مسئولية حتى يصل به إلى ما سنسميه بعد بالوجود الأصيل ، وينفذ بذلك من قشور الوجود الزائف الذى يحيا فى الأغلب الأعم حياته اليومية مستغرقا فيه . .

هل ألفنا الآن هذا المصطلح الجديد؟ فلنتقدم خطوة أخرى لنواجه المزيد!

ولتذرع بالصبر أمام تكرار كلمتى الوجود والموجود !

إن دخول « الآنية » فى علاقة مع وجودها يميزهذا الوجود بأنه «تواجد»[1] ... ولأن تحديد ماهيةهذا الموجود الذى نسميه الآنية لايمكن أن يتم عن طريق تقديم تحديد « لما » موضوعية ، بل تكمن ماهيته فى أن عليه أن يوجد وجوده الخاص به ، لهذا اخترنا تعبير « الآنية » — باعتباره تعبيراً خالصاً عن الوجود — للدلالة على هذا الموجود »[2] . إن الشىء الذى يميزه هو أسلوبه النوعى فى الوجود ، وهذا الأسلوب يكمن فى قدرته على اختيار ذاته ، لا بل فى الواجب الذى يحتم عليه اختيار ذاته · وتقاعسه عن هذا الاختيار أو تردده فى القيام به هو نفسه نوع من الاختيار (وهى الفكرة التى أخذها العديد من فلاسفة الوجود ومن أهمهم سارتر) .. بهذا نضع أيدينا على لب التفرقة التى يقيمها هيدجر بين الأصالة والزيف ، بين الوجود الأصيل وغير الأصيل . ان الآنية تفهم ذاتها على الدوام من خلال تواجدها ، أى من خلال إمكانياتها الذاتية فى أن تكون هى ذاتها أو لا تكون . هذه الامكانية إما أن تكون الآنية قد اختارتها بنفسها أو تكون قد أقحمت عليها أو نشأت فى ظلها . ولهذا فإن الآنية نفسها هى التى تقرر أسلوب تواجدها ، سواء فى ذلك أكانت قد اختارته أو تقاعست

---

(١) Existenz أى أسلوب الوجود الذى يميز الآنية التى تكون دائما هناك ، خارج نفسها فى العالم ، مع الاخرين ، وبالقرب من سائر الموجودات والأشياء (راجع الهامش السابق ص ١٥) .

(٢) الوجود والزمان ، ص ١٢ .

عنه وضيعته من يدها[١] . فقد يتم الاختيار على نحو يمكن الآنية من بلوغ ذاتها ، وتحقيق إمكانياتها ، وقد يتم على نحو آخر بحيث يملى الاختيار عليها ، وتحيا كما يحيا « الناس » — حياة زائفة غير أصيلة .

قلنا إن تفرد الآنية أو ميزتها تكمن فى أن وجودها يتجلى فى « التواجد » بل يتحقق فيه . وسوف يصك الفيلسوف عملة جديدة توضح لنا هذه المزية التى ينفرد بها الوجود الإنسانى أو الآنية بمصطلح يمكن أن نعبر عنه بوجودى الخاص أو وجودى أنا[٢] ، أى أن كل موجود يوجد على هذا النحو (الذى وصفناه بالتواجد) إنما يهتم قبل كل شىء بوجوده الخاص به لا بأى أسلوب آخر من أساليب الوجود بوجه عام . « ولما كانت الآنية بحسب ماهيتها هى إمكانيتها ، فإن هذا الموجود[٣] فى وجوده يمكنه أن « يختار » نفسه أن يكسبها أو يضيعها ، أو يمكنه بمعنى أدق ألا يكسبها أبداً ، أو يكسبها فى الظاهر فقط . وهو لا يمكن أن يكون قد أضاع نفسه أو لم يكتسبها بعد إلا لأنه بحسب ماهيته يمكن أن يكون بالنسبة لنفسه موجوداً أصيلاً أو متعلقاً بوجود الخاص به . ولهذا فإن حالى الوجود اللذين نصفهما بالأصالة وعدم الأصالة يقومان على تحدد الآنية بوجه عام من خلال « الوجود الخاص »[٤] .

---

(١) الوجود والزمان ، ص ٢١٢ .
(٢) فى الأصل Jemeinigkeit .
(٣) أى الآنية .
(٤) الوجود والزمان ، ص ٤٢ .

ما معنى هذه الأصالة ؟ وكيف يكون الوجود غير أصيل؟ ماالذى يجعل الآنية تقضى معظم حياتها أو كل حياتها بعيدة عنه غارقة فى الزيف كل يوم ؟ .

إن الآنية التى تحيا الحياة الأصيلة تختار الإمكانيات التى تبلغها ذاتها أو تضمها على الطريق اليها . أما الآنية التى تحيا حياة غير أصيلة فتتخلى عن هذه المسئولية وتترك لغيرها أن يملى عليها امكانياتها ، وتسمح « للمجهول » الذى نسميه « الناس » أو « الجمهور » أو « الرأى العام[1] » أن يفرضها عليها أو يوقعها فى شباك إغرائها : فالانسان يلعب الرياضة أو يتفرج على المباريات أو يدخل السينما أو يشاهد التليفزيون أو يدرس الحقوق أو الطب أو الهندسة أو يذهب إلى المصيف أو يتزوج من وسط معين أو ينتمى لحزب ما .. الخ لمجرد أن الناس تفعل هذا كله .. إنها حياة التوسط ، والحياة اليومية التى تقيدنا بآسارها وتسحرنا بسحرها حتى لنتوهم أنها هى الحياة .. من هذه الحياة المعتادة ، من هذا الأسلوب المألوف الذى نقابله فى الأغلب الأعم — لا بل نكونه نحن أنفسنا فى معظم أحوالنا أو فى كل أحوالنا — يبدأ هيدجر تحليله لوجود الآنية (وهو التحليل الذى لا يصح أن يغيب عن بالنا أبدا إنه معبر مؤقت إلى فهم معنى الوجود بوجه عام . .) ولا بد لنا أن نكشف من خلال تحليلنا لوجود هذه الآنية التى تحيا حياة التوسط المعتادة عن تلك البناءات التى تصدق على كل آنية أخرى ، سواء أكانت أصيلة أم غير أصيلة .

---

(١) The man—L'on—Das Man .

سيساعدنا هذا على التقدم خطوة أخرى بحيث نتفهم هذه الآنية من جهة كونها وجوداً — فى — العالم . بيد أن هذا الوجود — فى — العالم ليس هو البناء الوحيد ، وإن يكن أهمها جميعاً . فالبناء معقد متشابك ، ومهمتنا أن نتبين وحدته وندرسه كظاهرة موحدة . وهى مهمة عسيرة بغير شك ، تفرض علينا أن نخطو ببطء ، بحيث نضع أيدينا على خيوط النسيج دون أن تضيع منا وحدته ..

يمضى هيدجر فى شرح هذا « الوجود — فى العالم » على ثلاث خطوات: ١ — بالسؤال عن معنى « العالم » فى هذا التعبير ، ٢ — ثم بالسؤال عن الـ « من » أى عن الآنية فى وجودها الوسط وحياتها اليومية من حيث أنها وجود — مع — الاخرين ووجود بذاته فى نفس الوقت ، ٣ — وأخيراً بالسؤال عن معنى « الوجود »[1] الذى سيشمل البحث عن العناصر البنائية التى تتركب منها الآنية أو ما وصفناه من قبل « بالوجودات »[2] .

لا بد لنا قبل السؤال عن « طبيعة » — فى — العالم « فى أن نمهد له بشرح ما نقصده « بالوجود — فى » بوجه عام . فقد تعودنا على فهم هذا الضرب الأخير من خلال وجود الأشياء على أنه نوع من « الاحتواء — فى » . ولكن الآنية تختلف فى وجودها — كما قدمنا — عن وجود الأشياء الحاضرة « أمامنا »[3] أو الأشياء التى تتخذ منها أدوات وتكون فى متنــــاول

---

(١) In — Sein أى الوجود فى العالم من حيث اختلافه عن سائر الموجودات التى يحتويها العالم

(٢) Existentialien أو أحوال وجود الآنية التى تميزها عن الأشياء والأدوات .

(٣) Das Vorhandensein .

أيدينا[1] . ومعنى هذا أننا لا نستطيع أن نتخذ من هذه الأشياء نموذجا نفهم الآنية على غراره . ولهذا ينبغى علينا أيضا أن نفهم «الوجود — فى» على نحو آخر .

ان « الوجود — فى » هو أحد « الوجودات » التى قلنا إنهما تميز « الآنية » ، وهو يعنى حالة من الألف . فالشىء الذى آلفه هو الشىء الذى أكون بالقرب منه أو أتريث عنده أو أقيم بجواره . وإذا كنا لا نستطيع أن ننظر إلى « الوجود — فى » على أنه نوع من الاحتواء فى المكان ، فليس معنى هذا أن الآنية لا علاقة لها بالمكان ، بل معناه أن علاقتها به لا يمكن أن تفهم على غرار الأشياء المحتواة فى المكان. ولا يجب أن نتصور أيضا أننا نستطيع أن نتوصل إلى هذا « الوجود فى » عن طريق المعرفة على اختلاف نظرياتها ، لأن الأمر فى الحقيقة على العكس من هذا — فنحن لا نتوصل أبداً إلى هذا الأسلوب النوعى الذى نطلق عليه اسم المعرفة إلا لأننا على الدوام فى حالة إلف بالموجود، وهذا الإلف يتجلى فى صور شتى من الانشغال به والاهتمام بأمره .

بهذا يكون هيدجر قد غافلنا وقلب التصور السائد الذى درجنا عليه منذ القدم وجعلنا نعتقد أن المعرفة هى الأساس الأول لكل أسلوب نتخذه فى التعامل مع الموجود ! فنحن نقيم أولا مع الموجود ، نتصرف فيه ونحتاج اليه ونهتم بأمره ونستخدمه فى شئون حياتنا . وهذا وحده هو الذى يجعلنا نتخطى كل هذه المواقف التى نتناوله فيها لكى نبتعد قليلا عنه وندخل معه فى

(١) Das Zuhandensein .

علاقة تأمل . هذا التأمل المعرفى ليس هو الأصل على كل حال . ومعنى هذا أيضاً أن كل بداية من نظرية المعرفة إنما تقفز فوق الأساس الذى تقوم عليه. ولهذا فإن الصدارة والتفوق اللذين نميل إلى إعطائهما لفعل المعرفة الخالصة ليسا إلا وهما ينخدع به صاحب نظرية المعرفه نفسه . وليس معنى هذا مرة أخرى أن هيدجر يتخلى عما نسميه نظرية المعرفة ، بل معناه أنه يرتد بسؤاله إلى الأساس الأصلى الذى تنبنى عليه حتى نتبين أن المعرفة الخالصة تستبعد التعامل المباشر مع الموجود . وإن هذه المعرفة نفسها ليست إلا ضربا من الوجود — مع الأشياء — وأن يكن قد صرف نظره عن التعامل المعتاد مع الموجود . وليس من شك عندى فى أن هيدجر قد استفاد فى هذا من تأملات من — دى — بيران (الذى لم يشر اليه) ! عن الجهد والمقاومة الإرادية التى تعيننا على الوصول إلى الوعى بالذات، ومن أفكار «دلتاى» فيلسوف الحياة ومؤسس مناهج العلوم الإنسانية عن تجربتنا للواقع من خلال الإرادة و « الدافع » اللذين يقاومهما هـــذا الواقع ، وبحوث « ماكس شيلر » المتأخرة التى تأثر فيها بآراء « دلتاى » وعبر عن نظريته الإرادية عن الوجود والوعى والإنسان ، وأكد فيها أن وجود الموضوعات لا يعطى بصورة مباشرة إلا فى علاقتها بالدافع والإرادة ، وإن الواقع لا يقدم لنا فى الأصل من خلال الفكر والإدراك ، حتى لقد ذهب إلى حد القول بأن فعل المعرفة نفسه ليس هو فعل الحكم ، وإنما هو « علاقة بالوجود »[١] — وإن

(١) الوجود والزمان ، ص ٢٠٩ ، ٢١٠ ويشير هيدجر بوجه خاص الى محاضرة شيلر عن « أشكال المعرفة والتربية » (١٩٢٥) والى بحثه عن المعرفة والعمل المنشور ضمن مجموعة دراساته « أشكال المعرفة والمجتمع » (١٩٢٦)

هيدجر يأخذ على هذه المحاولات جميعاً انها تفتقر إلى التحليلات الأنطولوجية الضرورية عن معنى الوعى والواقع والوجود والعلاقة بينها .

مهما يكن من شيء فإن هذا كله يقودنا إلى صميم المشكلة القديمة التى حيرت الفلاسفة . كيف تخرج « الذات » من عالمها الباطن لكى تصل إلى « الموضوع » الموجود فى الخارج ؟ يبدو أن هيدجر لا يحاول فك خيوط هذه العقدة الأزلية ، ولا يتردد فى إزاحتها بضربة « قاضية » يعلن بها أن مشكلة وجود الواقع الخارجى وإثباته وعلاقة الذات به مشكلة زائفة لا تستحق عناء لحظة واحدة من التفكير ! لماذا ؟ لأن الآنية باعتبارها وجوداً — فى — العالم — موجودة دائماً فى الخارج، أى فى العالم المألوف — لنستمع اليه وهو يقول: «ان الآنية — فى اتجاهها إلى الموجودات وإدراكها لها — لا تحتاج لمغادرة مجالها الداخلى الذى نتصورها حبيسة فيه[1] ، وإنما هى دائماً بحسب طبيعة وجودها الأولية موجودة دائماً « فى الخارج » ، بالقرب من الموجود الذى تلتقى به فى عالم تم اكتشافه بالفعل... ثم أن إدراك الشيء المعروف ليس بمثابة رجوع بالفريسة التى غنمناها من الإدراك الخارجى إلى « بيت » الوعى والشعور ، وإنما تظل الآنية العارفة — فى أفعال الإدراك والاحتفاظ بما تدركه والابقاء عليه — دائماً فى الخارج بوصفها آنية[2] . انها إذاً ليست بحاجة لما نسميه « بالعلو » — أو التخطى والتجاوز — إلى العالم ، لأنها على الدوام « بالخارج » مع الموجودات التى تصادفها فى

(١) كما فعل ليبنتز مثلا فى نظريته عن المونادات أو الذرات الروحية الوحيدة التى لا نوافذ لها !» .

(٢) الوجود والزمان ، ص ٦٢ .

هذا العالم ، كما أنها دائماً « بالداخل » باعتبارها وجوداً — فى — العالم يهتم بالأشياء وينشغل بأمرها . والخلاصة أن المعرفة ليست هى التى تمكننا من إقامة العلاقة التى تربطنا بالعالم ، بل انها تفترض هذه العلاقة من قبل، بحيث لا تعدو أن تكون مجرد « تحول » لهذه العلاقة نفسها : « فى فعل المعرفة تكتسب الآنية موقف وجود جديد من العالم الذى سبق اكتشافه فى الآنية » ، كما ان المعرفة لا تخلق علاقة « تبادل » بين الذات والعالم ، ولا هذه العلاقة تنشأ من تأثير العالم على الذات . ان المعرفة حال من أحوال الآنية يقوم على أساس الوجود ــ فى ــ العالم[1] . ولا جدال فى أن هذا أسلوب جديد فى التفكير . وقد لا نكون مبالغين إذا استعرضنا لغة « كانط » وقلنا إنها ثورة فكرية أذهلت بعض معاصرى هيدجر وملأت صدور البعض الآخر بالنشوة والحماس !

* * *

تحدثنا حتى الآن عن « الوجود ــ فى العالم ــ » . ولن نفهم هـــذا الاصطلاح الأساسى حتى نعرف ما هو « العالم » .. وطبيعى أن كل محاولة للوصول إلى العالم بسرد الأشياء والكائنات الموجودة فيه محاولة مقضى عليها بالفشل . فلن نجني من هذا إلا « رص » هذه الكائنات بجانب بعضها البعض ، دون أن نبلغ من مفهوم العالم شيئاً ، وحتى لو أثبتنا مختلف المقولات التى تستوعب الموجودات من بشر وأشياء طبيعية وأدوات وقيم ... إلخ وحاولنا أن نعرف الأساس الطبيعى الذى تعتمد عليه وحددنا مفهوم الطبيعية

---

(١) نفس المرجع السابق ، نفس الصفحة وما بعدها .

فلن نتقدم خطوة واحدة إلى الأمام : فالطبيعة نفسها موجود نلقاه فى داخل العالم ويمكننا أن نكتشفه بمختلف الوسائل وعلى شتى المستويات[١] .

ماذا نفعل إذا ؟

ان هيدجر يغير السؤال ويقلبه قلبا بحيث تصبح « عالمية » العالم من مكونات « الآنية » نفسها ، أى تصبح إحدى الوجودات المميزة لها: « ليس العالم » ـ من الناحية الأنطولوجية ـ تحديداً « للموجود » المختلف فى ماهيته عن الآنية ، وإنما هو طابع مميز للآنية نفسها »[٢] .

ربما دار فى خلدنا أن هيدجر يرد « العالم » إلى مجال الذات . ولكن كيف يستقيم هذا وهو يستبعد مفهوم الذاتية والذات كل الاستبعاد؟ ما السبيل إذا للقرب من معنى « العالم » و « العالمية » ؟ السبيل واضحة . فقد تعلمنا من الفيلسوف أن نبدأ تحليلاتنا « للآنية » من حياتنا العادية أو حياة التوسط التى نعيشها كل يوم. بهذا يتضح لنا أن عالم الآنية هو العالم المحيط[٣] بها ، وأن هذا « المحيط » هو أقرب عالم من الآنية . هكذا ينطلق البحث عن فكرة العالمية من هذا الطابع الوجودى المميز للوجود اليومى ـ فى ـ العالم، كما نصل إلى « عالمية » المحيط (أو ما يسميه هيدجر بالإحاطة) عن طريق التفسير الأنطولوجى للموجودات القريبة منا فى داخل هذا المحيط[٤] .

---

(١) الوجود والزمان ، ص ٦٣ .

(٢) الوجود والزمان ، ص ٦٤ .

(٣) Die Umwelt ـ المحيط — وقد استبعدت كلمة البيئة لما توحى به من دلالة جغرافية أو حضارية أو أنثروبولوجية أو نفسية ... الخ .

(٤) الوجود والزمان ، ص ٦٦ .

سيقودنا هذا كله إلى تحليلات هيدجر المعروفة عن الأداة ، وهى من أروع ما قدمه « الوجود والزمان » وأبقاه . ولا شك أن القارئ قد اطلع على بعض هذه التحليلات فيما اطلع عليه فى العربية من فصول ودراسات عن هيدجر . ويبقى علينا الآن أن نحدد معنى هذه التحليلات .

لا يعنى هيدجر بطبيعة الحال أن يوجه للناس نصائح تفيدهم فى التعامل مع الأشياء التى يستخدمونها فى حياتهم، لأن هذا التعامل هو أقرب الأشياء منا و ألفة عندنا ؛ فنحن ننشأ فى هذا العالم وننمو ومعنا ينشأ التعامل مع أشيائه وينمو . ولا يعنى هيدجر كذلك بأن يلقى علينا درساً فى تغيير العالم باستخدام هذه الأشياء والأدوات ، ولا فى اغتراب الإنسان عن نفسه من خلال العمل و كيف يقضى على هذا الاغتراب . إن الهدف من التحليلات « الأداتية » أن تبين لنا « المعرفة السابقة » التى تفترض فى كل إلف يتم بين الآنية والأداة (مع ملاحظة أن هذه المعرفة السابقة لا تصدر عن أية موقف معرفى نظرى وأن التعامل مع الأداة يتم من منظور قبلى خاص سابق على كل معرفة نظرية ، بل إن البدء من هذه المعرفة لن يمكننا من التوصل إلى طبيعة الأداة) .

لنضرب مثلا بسيطا . فلو رأيت أمامى مطرقة وحاولت أن أصفها وصفاً نظريا - كأن أصف حجمها وشكلها ولونها ووزنها والمادة التى صنعت منها ... إلخ — لما أدركت ماهية هذه المطرقة ولا عرفت شيئا عن الوظيفة التى جعلت لها ، وهى أنها شيء يستخدم فى الطرق . ولن أدرك أبداً من خلال التأمل النظرى الخالص إن كانت هذه المطرقة خفيفة أو ثقيلة . مناسبة

للعمل أو غير مناسبة. إنما أدرك هذا من خلال التعامل معها واستخدامها. فكل أداة تصلح لشيء ما. وفي كل تعامل مع الأداة يخضع المرء لنوع هذه الصلاحية. ولهذا نرى هيدجر يصف الأسلوب النوعي الذي يميز وجود الأداة بأنه « الوجود في متناول اليد » — وإن راعك هذا التعبير أو فاجأك بغرابته فتذكر أن الفيلسوف لا يزيد عن استخدام لفظ عويص للتعبير عن خبرة نحياها كل يوم!

إننا لا نبدأ بالنظر الخالص إلى الشيء « الحاضر » أمامنا ثم نضيف إليه قيما وخصائص معينة تجعل منه ما نسميه « بالموجود في متناول اليد » . ونحن لا نضع هذا الشيء — كما يتصور الرأي الشائع — في موضع الشيء الممتد (كما فعل ديكارت) ثم نلبس امتداده خصائص وصفات مختلفة، وإنما نتعامل معه دائما من خلال ما يسميه هيدجر بالتدبر أو التبصر[1] . فالشيء الماثل في متناول أيدينا هو أقرب الأشياء في المحيط الذي نضطرب فيه، ونحن نرتب حياتنـــــا من خلاله، ونستخدمه لتلبية حاجاتنا، وننشغل به ونهتم بأمره.

لنقترب خطوة أخرى من الأداة. قلنا إنها دائما أداة تستخدم من أجل شيء أو غرض ما. والعمل الذي تستخدم له أداة كالمطرقة أو الفارة أو الإبرة أو الحذاء يحمل من ناحيته أيضا نوع وجود الأداة. فالحذاء الذي يتم إعداده يستخدم أداة للمشي، والساعة التي يتم صنعها تصلح لمعرفة الوقت: « والعمل الذي نلتقي به خصوصا في غضون التعامل المنشغل أو المهتم — أي ذلك الذي

(١) Die Umsicht .

يجرى إعداده — يحمل قابلية الاستخدام التى تتعلق به تعلقا أساسيا متضمنه للهدف من هذا الاستخدام. أما العمل الذى يصنع فلا يكون الا على اساس إستخدامه وعلى أساس « بسق الإحالة للموجود » الذى يكشف فى هذا «الاستخدام» [١] أضف إلى هذا أننا نستخدم فى الإنتاج شيئا لاغنى عنه للعمل المنتج . فالعمل يحيل إلى المادة التى صنع منها ، وهذه تحيل إلى الطبيعة مصدر كل مادة خام ، كالحديد والخشب والحجارة والحيوانات . وهكذا نكتشف الطبيعة حين نستخدم الأداة (الابرة . المطرقة ، المسمار . الخ) كما أن الانتاج لاينفصل عمن يستخدمونه (كالزبائن مثلا) ولا عن الذين يقومون به (كالعمال و الصناع) .

ولكن ماشأن هذا التحليل للأداة بسؤالنا السابق عن « عالمية » العالم ، أى عما يجعل العالم عالما ؟

يوضح هيدجر إجابته على هذا السؤال ببعض الأمثلة التى تبدو معها الأداة وكأنها تخلت عن طابعها الأداتى . فعندما تصبح الأداة غير صالحة للاستعمال (فتلفت إنتباهنا) وعندما تفقد (فنشعر بالحاجة الملحة اليها) أو نجدها ملقاة فى طريقنا (فتفرض نفسها علينا) يتبين لنا بوضوح أن «الاحالة» هى الطابع المميز لها . وعندما تتعطل الإحالة (من أجل كذا ..) — كأن أفتش عن مطرقة لدق مسمار فلا أعثر عليها — يشتد وضوح هذه الاحالة من حيث هى كذلك . هنالك يظهر النسق الأداتى المترابط ، لا بوصفه شيئا لم يشاهد من قبل، بل بوصفه كلا تمت رؤيته دائما بشكل مسبق أثناء التبصر أو

---

(١) الوجود والزمان ، ص ٧٠ .

التدبر . ومع هذا الشكل يعلن العالم عن نفسه »[1] . وهو لن يعلن عن نفسه ولن يتضح الا إذا كان قبل ذلك قد انفتح أو تفتح .

هل تجد مشقة فى هذا الكلام ؟ إن هيدجر يخفف وطأته بضرب مثال جديد وهو يقدم لنا فى هذا المثال تحليلا لأداة معينة هى العلاقة[2] (كعلامات المرور أو مؤشرات الطرق أو الأعلام .. الخ) وأهم ما يميز العلاقة هو أنها توضح النسق الشكلى للأداة توضحا تاما . (فعلامة المرور مثلا توضح النسق الشكلى الذى يربط سلوك المارة وراكبى السيارات وعساكر المرور .. الخ.) فإن كانت الأداة العادية (كالقلم مثلا) غير ملفتة للأنظار، نتيجة لإنصراف الكاتب مثلا إلى الغرض الذى يستخدم القلم من أجله لا إلى طبيعة هذا القلم كأداة ، فإن « أداة العلامة » على العكس من ذلك تشد الانتباه إلى طابع الاحالة الذى توضحه أشد التوضيح . إن العلامات المحددة تحليل إلى « العالم المحيط » الذى تنتمى اليه وتيسر الانفتاح عليه . وأهم خاصية تحدد الأداة هى صلاحيتها أو قابليتها للاستخدام . و العلامة تجسد هذا الاستخدام بتوضيح السياق (أو النسق الشكلى المترابط) الذى توجد فيه العلامة ، بل إنها تزيد على هذا فتوضح العالم المحيط الذى يوجد به النسق أو السياق الأداتى المترابط[3] هل عرفنا الآن ماهو العالم ؟ هل توصلنا إلى الطابع النوعى الذى يميزه ؟. حين نحدد الأداه عن طريق الإحالة فإنما نريد بهذا أن نعين الحاله التى استقرت

---

(١) الوجود والزمان ، ص ٧٥ .

(٢) Das Zeichen .

(٣) Der Zeugzusammenhang .

عليها، الغرض الذى جعلت له. ونحن لا ننظر الى «الموجود فى متناول اليد» إلا من جهة هذه الحالة التى جعل لها ودخلت فى صميم تركيبه . فليست هناك أداة قائمة بمفردها ، مستقلة بذاتها . إنها موجودة على الدوام فى اطار نسق أوسياق أداتى كلى ويكفى أن ننظر إلى الأداة فى شمولها لنعرف لأى شىء جعلت ، وعلى أى وضع استقرت (مثال ذلك : الآلة — الورشة) وهذا بدوره يحيلنا إلى الآنية ، لأن حال الأداة يعبر عما تريده لها الآنية أو تريد بها . أى أن الغرض الذى جعلت له الأداة أصلا هو إرادة الآنية بها[1] .

هذه التحليلات الصيرة تكشف عن المعرفة المسبقة التى يتحتم على الآنية أن تلم بها قبل أن تتعرف على شىء يتصف بصفة الأداة . أى اننا هنا بإزاء تحليل يكشف عن شىء « قبلى » داخل فى تركيب الآنية . بيد انه ليس نوعاً من المعرفة القبلية التى نجدها عنـــــد الفيلسوف مثل كانت — إذ لا تركيب هنا ولا تأليف — بل هو « قبلى » يقوم عليه التعامل المباشر مع الأشياء . فلا بد أن يكون «العالم » قد انفتح لنا أو تفتحنا عليه قبل أن نلتقى فى داخله بشىء كهذا الذى نسميه الأداة .. وإذاً فإن هيدجر لا يركب شيئاً ولا يؤلف معرفة على طريقة المثاليين ، وإنما ينطلق من الظاهرة العينية نفسها ويكشف كل ما يتصل بها مما يتيح للإنسان أن يتعامل مع الأداة . وكل الإشارات والإحالات التى تتحرك فيها الآنية تفترض أنها قد ألقت

---

(١) الوجود والزمان ، ص ٨٤ ، وقد حاولت فى هذه الفقرة أن أعبر عما يريده هيدجر بأسلوب مبسط. ومن شاء أن يطلع على الصيغة الأصلية المفزعة فليرجع إلى الصفحة المذكورة.

بنفسها فى إمكانيات أو مشروعات محددة تمكنها من الالتقاء بالموجود فى صورة محددة . ومن ثم فإن « بناء ذلك الذى تحيل الآنية نفسها عليه هو الذى يكون عالمية العالم »(١) . عالمية العالم هى التى تمكن الآنية من تجربة موجود من نوع الأداة . والعالم نفسه أسلوب محدد فى الفهم ، هو أحد الوجوات الأساسية التى تحدد ماهية الآنية وتتيح لها أن تلتقى بالموجود القائم فى محيطها فتتعرف على جوانبه الأداتية وتألفه وتنشغل به وتتعامل معه ، لأن المسألة فى النهاية أبعد ما تكون عن المعرفة الخالصة أو النظر المحض .

هنا يتضح لنا ما سبق أن أكدناه من أن الوجود — فى — العالم لا يمكن أن يكون مجرد موجود بين سائر الموجودات ، وإنما يتميز قبل كل شىء بما لديه من قدرة على تفهم العـــــالم تمكنه — أو بالآحرى تمكن الآنية — من الانفتاح على الموجود كما تيسر للموجود أن يكون فى متناول الآنية . وليس هذا من قبيل إضفاء الذاتية على مفهوم العالم ، وإنما هو نتيجة مترتبة على الحقيقة الموضوعية التى تقول إن العالم نفسه — أو بالأحرى فهم العالم — من المكونات الرئيسية للآنية . وهيدجر يؤكد هذا حين يفرق تفرقة واضحة — فى تحليلات لا يتسع المجال للخوض فيها — بين « فهم العالم » وبين تحديد ديكارت للعالم بأنه « شىء ممتد » ، وهو تحديد يمكن فى رأيه أن يرد إلى الأنطولوجيا القديمة .

---

(١) الوجود والزمان ، ص ٨٦ .

إذا كان هيدجر يرفض مفهوم الشيء الممتد ، فما هو رأيه في مكانية العالم ؟ وما هو المعنى المكاني « الوجود في متناول اليد » ؟ انه القرب : ولا يصح أن نفهم القرب فهما ديكارتيا على أساس البعد الهندسي القابل للقياس ، فهذا الفهم لا قيمة له في تعاملنا اليومي مع الأداة تعاملا يقوم على الانشغال والاهتمام الذي يحدد الاتجاه الذي نبلغ فيه الأداة أو تبلغ الينا .

والأداة لا توجد في مكان مجرد ، متجانس ، مستو ، لأن لها موضعا محددا بها . فمن طبيعتها أن تقوم في مثل هذا الموضع أو المحل المحدد ، لكي تكون بعد ذلك « تحت التصرف » . وهذا الموضع هو الذي يتيح لنا أن نرى وجه الاستخدام الذي تصلح له . ومن ترتيب المواضع المختلفة بالنسبة لأداة معينة يتكون ما وصفناه « بكلية الأداة » . والمهم أن هذه المواضع لا يمكن تبديلها كيفما اتفق ، لأن كل موضع منها متوقف على وجود الأداة التي تكون هي الأداة المحددة التي نحتاج اليها في القيام بنشاط محدد. فالموضع إذا هو موضع أداة تنتمي اليه وتجد فيه المكان الملائم لها .

وترتيب موضع معين لأداة معينة لا بد تسبقه معرفة بالنطاق أو المنطقة المحيطة[١] . هذه المنطقة هي التي تكفل وحدة السياق الارتباطي للأداة وتضمن كليتها ، أي التنوع المنتظم للمواضع . « ولا بد أولا من اكتشاف شيء كالنطاق او المنطقة المحيطة إذا أريد لتعيين المواضع أن يكون سبيلا لقيام كلية الأداة الخاضعة للتدبر والتصرف »[٢] .

---

(١) Die Gegend

(٢) الوجود والزمان، ص ١٠٣ .

ونجمل القول أننا لا نعطى مواضع متعددة ثلاثية الأبعاد يمكن بعد ذلك أن « نملأها » بالأشياء ، إذ الواقع أننا نصل إلى المكان من خلال المنطقة المحيطة التى يتم فى داخلها كل تنوع فى الأدوات . فالعالم المحيط بنا هو الذى يمدنا بالمكان على شكل تنظيم للمواضع التى تتخذ اتجاهها المحدد من خلال ما نفعله ونهيىء له حياتنا .

إذا كان الأمر هكذا مع مكانية « الموجود فى متناول اليد » ، فما هو الشأن مع مكانية الآنية نفسها؟ إنها تتجلى فى « الغاء الأبعاد »[1] والاتجاه. وينبغى أن ننفى عن « الغاء الأبعاد » كل تصور سكونى لنفهمه فهما نشيطا فعالا . فالآنية تقرب الموجود منها لكى تلتقى به . وإلغاء الأبعاد هو الذى يمكننا من اكتشاف البعد والمسافة ، لا العكس ، لأنه فعل تحققه الآنية ، بل هو فى الحقيقة تحديد وجودى لها ، فى حين أن البعد (أى المسافة الفاصلة بين الأشياء) تحديد مقولاتى . والآنية عندما تلغى الأبعاد إنما تحاول أن تجعل احتياجاتها فى متناول يدها . وغنى عن الذكر أن إلغاء الأبعاد من أهم الملامح التى تميز عصرنا وحضارتنا . (وسائل المواصلات التى تزداد سرعة ، نقل الأنباء ، أجهزة الإذاعة والبث ... إلخ) سوف يتعمق هيدجر هذه المسألة فى كتاباته المتأخرة ، وبالأخص فى محاضرته عن التقنية .

* * *

بدأ هيدجر تحليله للوجود — فى — العالم بالبحث فى ماهية الأداة لكى

---

(١) Ent — fernung ·

يثبت أن الآنية مستغرقة دائما فى عالمها . ولكنه لم يكن ليتوقف عند هذا الحد كان عليه أن يلقى نظرة أشمل على مختلف الأبنية التى تتركب منها الآنية ، ليبين لنا ما يصفه بالآنية[1] والوجود المشترك[2] ، وكلاهما فى أصالة الوجود — فى — العالم الذى تحدثنا عنه من قبل . وإذا كنا قد خرجنا من التحليل السابق بأننا لم نعط « أنا » مجردة يكون علينا بعد ذلك أن نوجد لها عالمها كما يكون عليها أن « تعلو » إلى هذا العالم ، فإننا سنرى الآن أنه ليست هناك أنا منعزلة يتحتم علينا بعد ذلك أن نحطم أسوار عزلتها لنعبرها إلى الآخرين . لقد كان « الآخر » متضمنا فى التحليل الذى قدمناه عن « العالم المحيط » و « كلية الأداة » . فالشىء الذى يتم إنتاجه إنما ينتج للآخرين . (الحذاء لمن يلبسه ، والثوب لمن يرتديه ، والمطرقة لمن يستخدمها ، والكتاب لمن يقرأه ، والحقل لمن يحرثه ويزرعه ... إلخ) .

والأداة وجدت بطبيعتها لكى يستعملها الآخرون ، كما ساهم الآخرون أيضا فى إيجادها . إنهم كذلك معنا .. هناك . ليسوا أغرابا عنا ، بل نحن نحيا معهم فى وجود مشترك ، ولا نميز أنفسنا عنهم . إن عالم الآنية عالم مشترك ، هو عالم « المعية » والوجود — مع . و « الوجود — فى » هو صميمه وجود — مع — الآخرين . ووجود الآخرين فى ذاته داخل العالم هو كذلك وجود — مع — الآنية .

ولكن عبارة « الآنية هى وجود — مع » تحتاج إلى شىء من الإيضاح.

---

(1) Selbstsein .
(2) Mitdasein .

فليس معناها أن هناك من الناحية الفعلية والواقعية أناسا آخرين يمكنني أن أبرهن على وجودهم في البيئة المحيطة بي، بل معناه أنني على الدوام منفتح على الآخرين، وأنني بصورة مسبقة مع الآخرين. وحتى لو عزلت نفسي عنهم واعتصمت بوحدتي، فلن يسعني أن أفعل هذا إلا لأن وجودي بطبيعته وجود مشترك أو وجود — مع. والإنسان الذي يتجنب الاختلاط بغيره من الناس إنما يثبت بهذا الفعل نفسه أن الغير حاضر بوصفه ذلك الذي يتجنبه!

وصفنا التعامل مع الأداة بأنه انشغال أو اهتمام[١]، والآن نصف التعامل مع الآخرين بأنه « رعاية »[٢]. ويجب أن نفهم هذه الكلمة الأخيرة بأوسع معانيها الوجودية، بحيث تشمل كل أساليب الوجود — مع — الآخرين، من الحب والتضحية إلى عدم الاكتراث والاحتقار (وإن كان هذا الأسلوب الأخير بطبيعة الحال أخس وجوه الرعاية وأدنى حالاتها السلبية)! وللرعاية الإيجابية تقع إحداها على طرفي نقيض من الأخرى: فهناك الرعاية « المقتحمة » — إن جاز هذا التعبير — التي تجعلنا نجرد الآخر من كل أعبائه، بحيث يصبح عرضة للارتكان المطلق علينا كما تعرضنا للسيطرة عليه والتحكم المطلق فيه. وهناك الرعاية الواهبة — إن صح هذا التعبير أيضا! — التي تجعلنا نبادل الرعاية بالرعاية. ونرد « الهم » إلى صاحبه لكي يحمله بنفسه ويحرر نفسه بنفسه. والرؤية أو النظر المتعلق

---

(١) اهتمام Besorgen :

(٢) رعاية Fürsorge ومن الصعب ايجاد كلمتين متقاربتين مثلهما في اللغة العربية.

بالرعاية هو الاعتبار والتسامح ..

بقى أن نسأل عن « المن » المقصود فى تعبير الوجود مع الآخرين . وقد عرفنا مما سبق أن هيدجر يبدأ تخليلاته من أسلوب الوجود والحياة اليومية التى تحياها الآنية . ولهذا فليس غريبا أن يكون « من » المقصود بالوجود اليومى مع الآخرين هو « النـــــاس » أو « الجمهور » أو « المرء » أو « الشخص المجهول »(١) ، أى ما وصفناه من قبل بالتوسط . لنستمع إلى ما يقوله هيدجر عنه : ان « الناس » لنهتم فى وجودها أساسا بهذا التوسط . ولهذا يضعون أنفسهم من الناحية الفعلية فى « توسط » ما يليق وما لا يلق، وما يمكن أن يقره المرء أو لا يقره ، وما يصفه بالنجاح أو ما يأباه عليه . وموقف هذا التوسط مما يصح المخاطرة به أو لا يصح هو موقف الرقابة على كل استثناء . إن كل تفوق يسحق فى صمت وبغير ضجيج ... هـذا الهم الذى يؤرق « التوسط يكشف من جديد عن نزعة أساسية لدى الآنية ، يمكن أن نسميها تسوية جميع إمكانيات الوجود »(٢) فحيـاه التوسط أو الحياه العامة تلغى كل الفروق وتقضى على كل أصالة وتنزع عن الآنية كل قدرة على تحمل المسئولية والاستقلال بالرأى واتخاذ القرار ، أى تحرمها من أن تـكون هى ذاتها وتملى عليها أسلوب وجودها .

الناس يحملون عنا عبء وجودها ، ويحسمون القرارات نيابة عنا . وهنا يتم نوع عجيب من « التغطية » أو « التنـكير » . فالسيطرة التى يفرضها

---

(1) L'on — Das Man .

(٢) الوجود والزمان ، ص ١٢٧ .

الناس تمجيد التخفى . كل إنسان يعمل ما يعمله وكأنه هو ذاته ، وما من أحد هو ذاته . الناس هم كل الناس ولا أحد . لا بد إذا أن تكون هناك أصالة تواجه عدم الأصالة هذه . ولا بد أن تحاول الآنية أن تختار نفسها ، على أساس إمكاناتها الذاتية . صحيح أن الأمر لا يخلو أبداً من مواقف وحالات يتعذر فيها اتخاذ القرارات الحاسمة واختيار الذات ، نتيجة الظروف الخارجية التى تتحكم فينا كل لحظة . ولكن هيدجر لا يناقشها صراحة ، ويؤثر أن يضمنها كلامه الذى سيأتى بعد عن « رمى » الآنية أو كونها ملقاة هناك .

ولا يقف الأمر « بالناس » عند هذا الحد . ان سيطرتهم تمتد وتتسع فتحدد كذلك فهم العالم والذات . لقد ضاع « الناس » فى عالمهم ـ عالم كل الآحاد ولا أحد ـ ! وليس عجيباً بعد هذا أن يفهموا أنفسهم على مثال الموجودات غير الآنية ، أى الموجودات الحاضرة وحسب. أى انهم يحددون أنفسهم تحديداً « مقولاتياً » لا « وجودياً » ، على نحو ما فعلت الأنطولوجيا القديمة التى نظرت إلى الإنسان نظرتها إلى موجود حاضر بين الموجودات ، ولم تستطع أن تقترب من آنيته المتواجدة ووجوده المهموم بإشكال الوجود .

ويمضى هيدجر فى تحليله للوجود ـ فى ـ العالم فيوضح مفهوم « الوجود ـ فى » الذى يتصل به أوثق اتصال ، ويحدد العناصر التى يتركب منها وجود الآنية المتميز بالانفتاح فى أمور ثلاثة : التأثر الوجدانى (الوجدانية) ،

والفهم ، والكلام[1] . ولنستمع إلى ما يقوله عنها بأسلوبه المعهود : « في الوجدانية تحضر الآنية دائما أمام نفسها ، لقد وجدت نفسها بالفعل دائما ، كحضور مدرك لذاته ، بل كوجدان (شعوري) متأثر »[2] .

ويتدارك هيدجر ذلك الجانب الذي طالما تجاهله التفكير الفلسفي التقليدي بنظرته العقلانية إلى الإنسان ، وأعني به الجانب الشعوري الوجداني ، والانفتاح المباشر الذي يحققه التأثر الوجداني أو « الوجدانية » . ولنضرب لذلك مثالا بسيطا . فنحن نتعرف إلى إنسان لأول مرة . والشعور الوجداني أو التأثر الذي نحسه هو رد الفعل الأول الذي يثيره في أنفسنا . صحيح أن هذا التأثر قد يتغير مع مرور الزمن ، وربما انقلب إلى ضده بعد فترة قد تطول أو تقصر ، ولكن هذا لا يقلل في شيء من دلالة التأثر الوجداني باعتباره ظاهرة أصيلة وأسلوب انفتاح على الآخر . ولن نفهم طبيعة هذا الانفتاح أو نقدر دوره الأصيل في الالتقاء بالآخر ، وبأنفسنا ، وبالعالم المحيط بنا ، ما لم نرده إلى ظاهرة التأثر الوجداني التي يقوم عليها ، وما لم نحرر نظرتنا إلى هذه الظاهرة التي نظن في العادة أنها مجرد « تلوين نفسي » أو تعبير عن الجانب « اللامعقول » من حياتنا النفسية . إن هذه الوجدانية أو هذا التأثر الوجداني — على حد تعبير هيدجر — قد فتح الوجود — في — العالم بوصفة كلا ، وجعل شيئا كالتوجه أمراً ممكناً[3] :

(١) وهي على الترتيب : Rede — Verstehen — Befindlichkeit .

(٢) الوجود والزمان ، ص ١٣٥ .

(٣) الوجود والزمان ص ١٣٧ .

أضف إلى هذا أن التأثر يؤدى وظيفه أخرى ، إذ يمكن الآنية من الشعور بأنها مرمية ، مقذوف بها ، ملقاة هناك وموكولة إلى نفسها . ويحدد هيدجر هذا المعنى حين يقول « إن تأثر الوجدانية هو الذى يؤلف من الناحية الوجودية انفتاح الآنية على العالم »[1] . لنضرب مثلا يوضح هذا . فأنا لا أشعر بالخطر الذى يهددنى فى العالم الذى أحيا فيه إلا لأن لدى القدرة على الإحساس بالخوف . فليس التأثر إذن بالظاهرة المقصورة على الذات وأحاسيسها ، وإنما هو أسلوب انفتاح يقربنى من العالم ويقرب العالم منى بشتى الصور والأشكال : فهو حينا عالم يهددنى بالخطر ، أو يستثير مشاعرى أو يملأنى بالغبطة والبهجة أو الحزن والاكتئاب ... إلخ . ان الحال الوجدانية ـ أو إن شئت حالة التوجد ـ هى التى تمكننى دائما من اكتناه حقيقة ذاتى . ولقد أثرت تحليلات هيدجر للوجدانية أو التوجد على علم النفس المرضى ، وأفاد منها العالم المشهور لودفيج بنسفانجر فى دراسة ألوان العصاب والذهان التى تصيب الموجود البشرى أو « الانية » . ولم يكن هيدجر أول من انتبه إلى هـــــذه الظاهرة ، وإن كان أول من قام بتحليلها تحليلا أنطولوجيا أو وجوديا أصيـــــلا بعيداً عن القيم النفسية والأخلاقية والدينية وهو نفسه يتتبع تاريخها الطويل منذ أن تناول أرسطو ظاهرة الانفعال (فى الكتاب الثانى من الخطابة) والقديس أوغسطين فى كلامه عن الخوف والخطيئة والإثم والندم (فى اعترافاته ورسائله وكتاباته عن التأويل) ولوثر فيما كتبه عن السخط والندم (فى تعليقه على سفر

---

(١) الوجود والزمان، نفس الصفحة .

التكوين) وباسكال فيما سجله فى خواطره العميقة المفجعة عن عذاب الإنسان ويأسه وكونه ملقى فى ركن من هذا الكون الرهيب ، وكيركجور فى تحليلاته النافذة لظاهرة القلق والتفرقة الأساسية بينه وبين الخوف فى معرض حديثه عن الخطيئة الأولى (خصوصا فى كتابه مفهوم القلق) وشيلر فى دراساته الفينومينولوجية لأشكال الوجدانات وماهيتها ، وبخاصة فى دراسته للتعاطف ، وإن كانوا جميعا ـــ باستثناء شيلر ـــ قد تناولوها من وجهة نظر دينية أو نفسية أو خلقية ، ولم يخطوا خطوة حاسمة على طريق المعـــالجة الأنطولوجية . .

ونأتى الآن إلى العنصر الثانى من العناصر التى تكون وجود الآنية وهو التفهم أو الفهم . والواقع أن الوجدانية (التوجد) والفهم كليهما أولى أصيل . وقد رأينا عند الكلام عن الوجدانية أنها تنطوى على الفهم — وعرفنا أن التأثر الوجدانى بطبيعته انفتاح أو تفتح . وبقى علينا أن نعرف أن الفهم حال أساسية من أحوال الآنية ، وأن كلمة « الفهم » نفسها ليست مفهوما مضاداً للتفسير أو الشرح . ولو مضينا قليلا فى تعمق معنى الفهم — باعتباره أحد « وجودات » الآنية — لرأينا انه يكشف عن طابع « المشروع » الذى يشغل مكانا هاما من تفكير هيدجر .

لنقرأ الان هذه العبارة العويصة قبل التعليق عليها : ان ما يقدر عليه فى الفهم — بوصفه أحد الوجودات — ليس بشىء أو « ما »، وإنما هوالوجود باعتباره تواجدا . فى الفهم يكمن من الناحية الوجودية أسلوب وجود الآنية

من حيث انها إمكان وجود أو قدرة على الوجود[١] .

كيف يرتبط الفهم بالإمكان أو القدرة ؟ ان الفهم - وهو فى صميمه انفتاح - يتعلق دائما بتكوين الوجود - فى - العالم فى مجموعه . وهذا الوجود - فى - العالم يكون على الدوام إمكان وجود - فى - العالم . والعالم هنا ليس هو مجموع الكائنات الموجودة فى داخله ، فقد نفينا هذا مرارا . ونستطيع الآن أن نضيف اليه أن الوجود - فى - العالم - باعتباره إمكان وجود أو استطاعة وجود - هو الذى يحرر كائنات العالم حين يحرر إمكاناتها . عندئذ يكتشف الموجود - فى متناول اليد من جهة استخدامه واستعماله أو من ناحية ضرره وأذاه . وعندئذ نفهم ما قلناه من قبل عن حال الموجود فى متناول اليد وما جُعل له ، وما قلناه عن وحدة النسق الارتباطى للأداة وعلاقتها بالمكان والعالم المحيط والنطاق... إلخ. وأخيرا يمكن أن تكتشف الطبيعة - أو وحدة الموجودات الحاضرة المتنوعة - على على أساس انفتاح إمكانيتها .

ولكن لماذا يتجه الفهم دائما إلى الإمكانيات ، ولماذا يؤثر المقام فى بعد الإمكان ؟ - يجيب هيدجر على هذا السؤال بالإجابة التى ننتظرها فيقول ان السبب فى هذا هو أن الفهم يحتوى بذاته على البناء الوجودى الذى نسميه «المشروع»[٢] . فبالفهم تفتح الآنية لنفسها مجال وجودها كما تفتح فى نفس الوقت مجال الموجود الذى تلقاه فى داخل العالم فتصل اليه ويصبح فى متناول

---

(١) الوجود والزمان، س ١٤٣

(٢) الوجود الزمان ، س ١٤٤ وما بعدها .

يدها . والفهم نوعان : أصيل وغير أصيل . فهو أصيل إذا نبع من الذات وتضايق معها واستجاب لها ، وهو غير أصيل إذا أدرك الآنية من جهة العالم ، أى إدراكهـا — كما فعلت الأنطولوجيا التقليدية — على نموذج الموجودات الحاضرة فى العالم دون تمييز . والفهم الأصيل وغير الأصيل يمكن بدورهما أن يكونا حقيقيين أى زائفين . فالفهم الحقيقى للعالم يصدر عن الآنية صدوراً أصيلا وينمو من خلالها نمواً أصيلا ، أما الفهم الزائف فهو لا ينمو إلا فى إطار رسم له من قبل دون أن يعني نفسه بمناقشته أو يحاول التفكير فى أمره .

سبق أن تحدثنا — فى معرض الكلام عن عالم الأداة — عن نوع معين من التدبر أو التبصر[1] ، كما تحدثنا — فى سياق الكلام عن الموجود المشترك — عن الاعتبار[2] . وبقى الآن أن نتحدث عن الفهم ونحدده بأنه « بصر »[3] . ولما كان الأصل فى هذا الفهم أنه بصر ، أمكن الآنية أن تنمى مختلف أساليب التبصر عند اهتمامها بالأشياء والأدوات ، والاعتبار عند رعايتها للآخرين . وهيدجر يفرد للبصر بالوجود (أو التواجد) نفسه مكانا مرموقا ويصفه بأنه رؤية نافذة أو شفافية[4] . وهـذه الشفافية على شتى أساليب البصر التى ذكرناها من تبصر واعتبار ، بل انهـا هى التى تجعلها ممكنة ، فإنها لا تقتصر على معرفة نفسها فحسب ، بل تتعدى ذلك إلى معرفة العالم والآخرين . وعلينا أن نلاحظ فى النهاية أن كلمة البصر تدل

---

(١) Umsicht
(٢) Rücksicht
(٣) Sicht
(٤) Durchsichtigkeit

فى المقام الأول على أن الآنية هى التى تسمح للوجود بأن يكشف لها عن نفسه ، وأن يجرد نفسه من كل غطاء يحجبه[1] . فالبصر إذا لا ينفصل عن طابع الانفتاح أو « الوضوح المضيء » الذى يميز الآنية .

فى الفهم تتفتح الآنية . ولكن على أى شيء ؟ على إمكانيات وجودها . وكيف ؟ بأن « تشرع » أو تصمم مشروعاتها على أساس من إمكانيات وجودها أو من خلال الاستطاعة و « القدرة — على — الوجود » . بيد أن تصميم المشروع لا يتم فى فراغ ، إذ أنه — كوجود ممكن — موكول دائماً إلى الزجى أو الإلقاء[2] (كون الآنية ملقى بها فى هذا العالم وعليها أن تحمل بنفسها عبء وجودها ومسئوليته) .. أى إلى ما يمكن أن نسميه بالوجود الفعلى الواقعى[3] . إن كل إنسان منا يعرف أن وجوده لم يتحقق بعد ، وأننا لن ننصفه حتى نحكم عليه بما سيكون ، لا بما هو كائن بالفعل . ولكن لا ينبغى أن نستسلم للأوهام ونحيا فى الأحلام . فنحن لن نحقق من إمكانياتنا إلا بقدر ما نستطيع تحقيقه بالفعل . ولا بد فى كل مشروع أصممه أن أحسب حساب الاستعداد والقدرة التى لدىّ ، حتى لا أتعرض لخداع النفس ولا أقع فريسة للوهم .

ويستطرد هيدجر فى تحليلاته المفصلة عن الفهم بوصفه تبييناً[4] (أو عرضاً

---

(١) الوجود والزمان ، ص ١٤٧ .

(٢) Gewordenheit وهى الفكرة التى ورثتها فلسفة الوجود عن شذرة بسكال المشهورة (الشذرة ١٦٦ من ترقيم برونشفيج) — وتأمل معنى هذا البيت لأبى العلاء :

ولو كنت ملقى بظهر الطريق لم يلتقط مثلى الــلاقط !

(٣) Faktizität

(٤) Auslegung .

ويسطا) وبوصفه عبارة وتعبيرا[1] ، مبتعدا فيهما معا عن الفهم بمفهومه العقلى والمعرفى لإلقاء الضوء على إمكانيات المشروع التى ينطوى عليها هذا الفهم، مبينا أنه — فى كل تعامل مع العالم وموجوداته — يسبق كل قول وتعبير. هذا إلى أنه يؤكد دور «الزمانية» فى كل هذه التحليلات العسيرة، أى دور المستقبل فى كل مشروع نقدم عليه، وهو ماسوف نتعرض له بشىء من التفصيل عند الحديث عن الآنية والزمانية .

ولا يفوتنا أن نشير إلى ما يقصده هيدجر بالمعنى واللامعنى فى هذا السياق. فالمعنى «تصور يضم الهيكل الشكلى لما ينتمى بالضرورة لما يفصله (أو يبرزه) العرض (التبيين — البسط) الفاهم والمعنى هو ذلك الذى يتجه اليه المشروع من خلال التركيب المسبق للملك والبصر والتناول ، وعن طريقه يصبح شىء ما مفهوما بوصفه شيئا »[2] .

عبارة عسيرة أشك أنى فهمتها ! ولكن ربما أمكننا أن نستشف منها أن المعنى شىء يتعلق بالإنسان أو الآنية وحدها . فهو (أى المعنى) أحد الوجودات (الخصائص الوجودية الأساسية) المميزة للآنية، وليس مجرد صفه تلتصق بالموجود أو تقع فى عالم متعال من الحقائق « الخالدة » ، أو تسبح فى « مملكة وسطى » بين العالمين .. المعنى لا تملكه الآنية ، ما دام انفتاح الوجود — فى — العالم لا يتحقق إلا عن طريق الموجود الذى ينكشف فيه . ولهذا فالآنية وحدها هى التى يمكن أن توصف بأن لها معنى

---

(١) Aussage .

(٢) الوجود والزمان ، ص ١٠١ .

أو بأنها خالية من كل معنى[1] .

* * *

وختاما نصل إلى العنصر الثـــالث الذى يدخل فى تركيب وجود الآنية، وهو الـكلام. ماذا يقصد هيدجر بالـكلام؟ ها هوذا يجمع بينه وبين العنصرين السابقين مؤكدا أنه يقوم على انفتاح الآنية على نفسها وعلى العالم جميعاً :

إن الـكلام من الناحية الوجودية أصيل أصالة التوجد (التأثر الوجدانى) والفهم . والفهم أسبق من التبيين ، كما أن الـكلام إفصاح عن الفهم . ولهذا فإن كل تبيين يقوم على أساس الـكلام[2] . والفهم المتوجد (الذى تسرى فيه الوجدانية) الوجود — فى — العالم يعبر عن نفسه بالـكلام . بهـذا تظهر دلالة الفهم الـكلية فى صورة الـكلمة ، أو إن شئت فإن المعانى «تنمو لها » كلمات ، على العكس مما قد نتصور من أن الـكلمات تخترع وتصطنع ثم تزود بمعانى مصطنعة. وهنا تتضح دلالة « الإبلاغ » أو « الإخبار » الذى تتحقق فيه المشاركة فى الوجدانية والفهم بين آنية وأخرى . وهذا كما ترى أمر طبيعى ، لأن وجود الآنية فى صميمه وجود معية أو وجود مشترك ، فهى تحيا دائما فى حالة تأثر وجدانى مشترك وفهم مشترك، أى انها باستمرار فى حالة « إخبار » يعبر عن هذه المشاركة الأولية . ولهذا يكون الـكلام أوضح ما يكون عندما تتوافر المشاركة فى الفهم والوجدان . أما إذا حاولنا

---

(١) الوجود الزمان ، نفس الصفحة .

(٢) الوجود الزمان ، ص ١٦١ .

أن نخلق هذه المشاركة عن طريق الكلام فقد يتحول في طريقه إلى الأفهام.

والتعبير — أو النطق — الذي يتم بالكلام لا يعني أننا نبرزها في الباطن في صورة منطوقة ، لأن الآنية كما نعلم موجودة دائما بالخارج ، ولا يخرج كلامها عن أن يكون افصاحا عن تجاربها فيه. بهذا نصل إلى هذه العبارة المرهقة التي أتمنى — بعد الشرح السابق — ألا تستعصى عليك : « الكلام هو الإفصاح المنظم الدال عن التفهم المتوجد (— الوجداني —) الوجود — في — العالم »[1] . لكن ماذا يحدث للكلام حين ينتشر الزيف وعدم الأصالة ، حين يسيطر رأى « الناس » فيطغى على الوجود الحقيقي ويحجبه ويصور له أن أسلوبه في الحياة هو الأسلوب الأصيل ؟ (وهذا هو أعم الأحوال كما رأينا من قبل) . عندئذ يعبر الفهم عن نفسه باللغو والفضول والالتباس . فحين نجد الناس يثرثرون فيما لا يعرفون ويتكلمون عن كل شيء ولا شيء (وهو الحال السائد في بلادنا) فاعلم أنهم قد فقدوا العلاقة الحقيقية بالموضوع الذي ينصب عليه الكلام ، واندفعوا في دوامة من القيل والقال و « الحكى » والتكرار بغير قرار . . عندئذ ينقلب الانفتاح الأصلي إلى انغلاق عنيد ويتعذر على أي إنسان أن يتعمق أي شيء ، ويوصد باب المعرفة الحقيقية والتساؤل الحقيقي ، ويختم هذا الفهم الفاسد بخاتم اللهاث وراء كل مثير ، والتلهف على كل جديد ، أي بالفضول الذي يسعى إلى كل مكان دون أن يستقر في أي مكان ! ولا عجب بعد هذا أن يتفشى الالتباس (أو الازدواج) ، فتصدمنا

(١) الوجود والزمان ، ص ١٦٢ .

الحقيقة البشعة التى تؤكد عجزنا عن التوصل للمعيار الذى نفرق به بين الأصالة والزيف . وهكذا تتحد هذه العناصر الثلاثة (اللغو والفضول والالتباس) وتتجمع فيما يصفه هيدجر « بالسقوط » ، وهو تعبير عن تخبط الإنسان فى دوامة الزيف التى يدور فيها « الناس » ليل نهار .

وأود فى نهاية الفصل أن أشير إلى رأى يسوقه هيدجر فى هذا المقام ولا أدرى موقف علماء اللغه منه . فهو يطالب بضرورة إرساء علم اللغة على أسس أنطولوجية أصيلة وتحريره من المفاهيم والأفكار المنطقية المسبقة التى تتحكم فيه . .

* * *

٣ ـ الآنية والزمانية

فرغنا من التحليل التمهيدى للآنية . فهل وصلنا إلى تفسير « أصيل » لوجودها ؟ هل بلغنا وحدتها الكلية ؟ هل تقدمنا على الطريق المؤدى للإجابة على السؤال الأنطولوجى الأساسى عن معنى الوجود ؟

كان على تحليل الآنية أن يحقق هدفين : بيان المكونات الأساسية للوجود — فى — العالم ، وتوضيح وحدة هذه المكونات وترابطها . ولقد حققنا الهدف الأول وبقى علينا أن نخطو الخطوة الثانية فى سبيل الهدف الثانى . وقد رأينا أن بناء الوجود — فى — العالم يقوم على الانفتاح ، وأن كلية هذا البناء وتركيبه الأساسى هو الهم . وعلينا الآن أن نكرر تحليلنا للآنية على ضوء الزمانية أو « التزمن » .

لنقف وقفة قصيرة نسترجع فيها الخصائص الثلاث المميزة للآنية قبل المضى فى تحليلاتنا التالية لها . هذه الخصائص الثلاث التى كشفنا عنها هى: التواجد (أى أن الآنية دائما فى حالة إمكان — وجود عليها أن تحققه) ، والوجود الفعلى (أى أنها تتحدد دائما بما « ألقيت » فيه ، ما وجد قبل أن توجد ، وما يتحتم عليها أن تتقبله وتوكل اليه) والسقوط (أى انها تفهم نفسها من خلال ما تكونه ، وتضيع ذاتها فى الموجودات المألوفة ، وإملاءات «الناس» التى تحجب عنها أصالتها أو تصور لها أن أسلوب وجودهم هو وحده الأسلوب الأصيل) .

وقد رأينا أن هذه الخصائص الثلاث تتجمع فى « الهم » . ولا تحسب أن الهم الذى نتكلم عنه هو الحزن والنكد والغم ! فالتحليل الذى قدمناه يبين أنه ينطوى على ثلاثة عناصر : الاستباق (التواجد) ، والوجود الفعلى ــ (الإلقاء) والوجود بالقرب من (السقوط) . لكن كيف تتحد هذه العناصر الثلاثة ؟ هذا هو ما يجيب عليه هيدجر فى القسم الثانى من كتابه تحت عنوان « الآنية والزمانية » . ولعل هذه الإجابة أن تكون سبيلنا إلى الأصالة والوحدة الكلية اللتين نسعى اليهما : « وإذا كان لتفسير وجود الآنية ـ باعتباره أساس تناول السؤال الأنطولوجى الرئيسى عن معنى الوجود ـ أن يصبح تفسيراً أصيلا ، فلا بد له قبل ذلك أن يلقى الضوء على وجود الآنية فى خصوصيتها الممكنة (أى صميم وجودها وطابعه الحميم) وفى كليتها وشمولها »(١) .

وعلينا إذا أن نفهم « إمكان الوجود » فى كليته ووحدته الشاملة . ولن نفعل هذا حتى ندخل نهاية الآنية فى تحليلاتنا . والنهاية هى الموت . والتجربة الوجودية بالموت هى « الوجود للموت » ، أو من أجله ، وهى التى يتناولها القسم الثانى من الكتاب ، لكى يصل منها إلى المشكلة التى تكشف عن صميم الوجود وطابعه الحميم وهى مشكلة الضمير التى تشغل الفصل الثانى من هذا القسم وتبلغ ذروتها فى تحديد وجود الآنية بأنه صميم . ثم نتطرق فى الفصل الثالث إلى إمكان الوجود الكلى للآنية على ضوء الزمانية بوصفها المعنى الأنطولوجى للهم . أما الفصول التى تتناولها الزمانية والحياة اليومية.

---

(١) الوجود والزمان ، ص ٢١٣ .

والزمانية والتاريخية ، والزمانية الداخلية باعتبارها الأصل فى المفهوم السائد عن الزمان — الذى يقوم عليه مفهوم هيجل له — فسوف نغفلها فى هذا العرض ، آملين أن نرجع اليها فى مجال آخر حتى لا نخرج عن هدف هذا الكتاب من بيان الارتباط الوثيق بين الوجود والحقيقة .

(أ) الوجود للموت :

تتصل بالموت ثلاثة أمور يمكن إجمالها على النحو التالى :

١ — هناك « ليس — بعد » ستكونه الآنية ويرتبط بها ما بقيت حية — وهو نوع من الافتقاد الدائم الذى يجعلها تندفع نحو تحقيق إمكانياتها .

٢ — ان بلوغ الموجود الذى لم ينته بعد إلى نهايته يحمل طابع عدم الوجود أو استحالته .

٣ — بلوغ النهاية ينطوى — بالنسبة للآنية — على حال وجود لا يقبل البدل أو المناوبة ، بمعنى أنها تموت وحدها ولا ينوب عنها أحد آخر .

إن الكائنات الحية من نبات وحيوان تنتهى ، أما الإنسان فهو وحده الذى يموت . لأنه هو وحده الذى يهتم بأعلى إمكانيات وجوده وأخصها ، وهى إمكانية استحالته وانتهائه وموته . هنا يستحيل أن ينوب عنه أحد كما يحدث فى أسلوب حياتنا اليومية مع الآخرين : «فما من أحد يمكنه أن ينوب عن الآخر أو يحمل عنه موته»[1] . حتم على الآنية أن تتحمل موتها بنفسها.

---

(١) الوجود والزمان ، ص ٢٤٠ .

وبقدر ما يكون الموت ، يكون أساساً موتى أنا[1] .

ليس الموت « حدثا » أو « حالة وفاة » أو نهاية تبلغها الأنا بعد أن تقطع عمراً طويلا أو قصيراً، كما تصور لنا الأنطولوجيا التقليدية التى تتناول الموجودات الحاضرة أمامها دون تمييز ، وتعد الإنسان واحداً منها يسرى عليه ما يسرى عليها من مقولات . انما الموت ظاهرة لا بد من أن تفهم فهما وجوديا ، ولا بد من توضيح معناها المتميز وتحديد معالمه .

كيف نفهم الموت باعتباره نهاية الآنية ؟ أهو صيرورتها إلى ما لم تكنه بعد ؟ أهو اكتمال تحققه أو تسير نحو تحقيقه على نحو ما تكتمل الثمرة وتنضج من داخلها ؟ ولكن كم من آنية انتهت قبل أن تبلغ الكمال ! وكم من آنية بلغت الكمال قبل موتها أو انتهت — وهذا هو الأغلب الأعم — مستهلكة بعيدة كل البعد عن الكمال ! فكيف يكون الموت نهاية الآنية ؟ أهو توقف وانقطاع ، كما يتوقف المطر مثلا ؟ ولكن وجود الآنية مختلف كل الاختلاف عن وجود الأشياء الحاضرة أمامنا أو الأشياء التى نستخدمها ونتناولها بأيدينا . ولا وجه للمقارنة بين النهاية فى الحالين .

بقدر ما تكون الآنية — ما بقيت كائنة — هى ما ليس بعد ، بقدر ما تكون دائما هى نهايتها . والانتهاء الذى نصفه بالموت لا يعنى بلوغ النهاية، بل يعنى الوجود من أجل الانتهاء . الموت أسلوب وجود أو كينونة

---

(١) نفس المرجع والصفحة .

تتحمله الآنية ما بقيت كائنة — ولعل عبارة وردت فى إحدى القصص الألمانية الشهيرة فى العصور الوسطى — وهى قصة الفلاح من بوهيميا للشاعر يوهانيس فون تيبل — أن تكون بالغة الدلالة على أن الموت ليس حدثاً ولا واقعة ، وإنما يتغلغل فى حياتنا كل لحظة من الميلاد إلى الوفاة: « ما أن يأتى الإنسان إلى الحياة حتى يصبح شيخا هرماً ناضجاً للموت »[1] !

الموت ظاهرة من ظواهر الحياة . والحياة أسلوب وجود مرتبط بالوجود — فى العالم — . فكأن الموت هو إمكانية عدم — الوجود — فى العالم أو إمكانية استحالة كل إمكانية ! وعبثاً نحاول أن نفهم الموت من تجربتنا بموت الآخرين أو من الملاحظات التى تجمعها علوم الحياة والطب والنفس واللاهوت والتاريخ والأثنولوجيا والأنثروبولوجيا... إلخ عن ظواهر الحياة والموت ، لأن التفسير الوجودى للموت — أى موتى أنا — يتقدم على هذه التفسيرات جميعاً ويفترضها .

ولكن من منا يبلغ هذا الفهم الأصيل للوجود ـ للموت ؟ ألا نعيش حياتنا اليومية مقيدين بحياة « التوسط » وما يقوله الناس ويملونه علينا ؟ وما الذى يميز هذا الوجود اليومى للموت ـ هذا الوجود غير الأصيل الذى يلقى ظله علينا ويحاول دائماً أن يمدنا بالراحة والعزاء ويخفى عنا فاجعة الموت؟

لن يتعذر علينا تبين ملامح هذا الوجود اليومى للموت . لأننا سنهتدى

---

(١) الوجود الزمان ، ص ٢٤٥ — وعنوان القصة هو Der Ackermann aus Böhmen للشاعر يوهانيس فون تيبل (الذى مات حوالى سنة ١٤١٤) وقد وردت العبارة فى الفصل العشرين من القصة . هذا وقد نقلها إلى العربية صديقنا الدكتور كمال رضوان ونرجو أن تظهر عن قريب . .

فيه بما عرفناه من قبل عن « الناس » الذين يكونون الرأى العام ويعبرون عن أنفسهم باللغو والثرثرة. ان للناس أيضاً فهمهم للوجود من أجل الموت. فكيف يفهمونه ويثرثرون حوله ؟

الحياة العامة التى نحياها مع الآخرين تعرف الموت بوصفه حادثا يقع كل يوم ، حالة وفاة تتكرر كل ساعة ولا يصح أن تفاجئنا أو تشد انتباهنا أو تشغلنا أكثر مما ينبغى لها ، ولا يصح أن توقف عجلة أعمالنا أو تعطل دولاب سيرنا وسعينا . والناس يهونون من شأن الموت ، ويؤمنون أنفسهم منه ، ويقذفون به فى حلق المستقبل البعيد قائلين : أجل ! كلنا لها .. كل إنسان صائر للموت ، ولكنه لا يعنينا الآن ولم يصبنا فى هذه المرة على الأقل كل إنسان يموت ، أى لا أحد يموت بحق . هذا هو الالتباس الذى يقع فيه الناس حين يلغون عن الموت . انه فى نظرهم شىء غير محدد ، لا بد أن يأتى من مكان مجهول ، فى وقت غير معلوم ، ولكن لا خطر منه الآن ! هو مجهول يصيب مجهولين : مجرد حادث يصيب كل إنسان ولا يصيب إنسانا بالذات . هو حالة مألوفة ، واقع متكرر ، ولهذا يهربون منه ، يحجبون طابع الإمكان الذى ينطوى عليه وما يتصل به من توحد رهيب ينبع من انعدام كل علاقة واستحالة النجاة منه أو تخطيه . بهذا يحرمون الآنية من أخص إمكانيات وجودها ، ويزينون لها أن تضيع فى الناس ومسكناتهم المألوفة عن الموت ، ويئدون فيها شجاعة القلق الذى تواجهه به.

هكذا تسقط الآنية فى هذا الفهم اليومى الذى يصبح هروبا مستمرا منه . وإن دل هذا على شىء فهو يدل على أن الآنية فى حياتها اليومية توجد أيضا

للموت ، أى لأخص إمكانيات وجودها وألصقها بحقيقتها . ولكنه وجود ناقص ، لا يعدو أن يكون نوعا من عدم الاكتراث بهذه الإمكانية القصوى . ولماذا انشغلت بالموت ـ كأن تبدى شيئا من الرعاية بالآخر الذى يحتضر ـ فإنما تفعل هذا لتقنعه بأنه سوف يشفى ويرجع للحياة اليومية المألوفة ، أو تهمس فى سمعه بالكلمات المحفوظة: الموت حق على كل إنسان . الآخرة خير من الدنيا . الحياة الحقيقية هناك ... إلخ .

الموت عند الناس يقينى ، محتوم ، لا مفر منه ، ولكن هذا كله يأتى من تجربتهم بموت الآخرين ، بحقيقة معروفة جربها كل الناس قبلنا ، وقد تقع لمن « نرعاه » ونعزيه عنها ، ولكنها لم تزل بعيدة عنا مؤقتاً . ومثل هذا اليقين المزعوم يلغى اليقين المميز للموت ويحجبه ـ أعنى يقين إمكانه فى كل لحظة ـ وهو الذى ينبع من إمكانية الوجود الخاصة بالآنية نفسها . .

ما علاقة هذا بإمكان وجودنا الكلى الذى نشعر به من خلال الموت ؟ وما الصلة بينه وبين الهم باعتباره المكون الأساسى للآنية ؟

إن الوجود للموت يقوم على الهم . فالآنية ـ من حيث هى وجود ـ ملقى به ـ فى العالم ـ مسلمة دائماً إلى موتها . ووجودها لموتها يجعلها تموت دائماً وبالفعل ، ما بقيت موجودة ولم تبلغ نهايتها بعد . ومعنى أنها تموت دائماً وبالفعل فى كل لحظة تقع بين الميلاد والوفاة ـ انهـا قد اختارت بشكل من الأشكال نوع وجودها للموت . وتهربها اليومى منه هو نفسه وجود غير أصيل للموت (فعدم الأصالة يقوم على الأصالة ، كما أن اللاحقيقة تقوم على الحقيقة) . .

إذا كانت الآنيه فى حياتنا اليومية توجد للموت وجوداً غير حقيقى وغير أصيل ، فهل يمكنها أن تتوصل للفهم الحقيقى له ، أى لإمكانيتها الحميمة ، الخالصة من كل علاقة ، المتأبية على كل تخط ، اليقينية وأن تكن غير محددة ؟ ان الوجود الأصيل للموت يدل على إمكانية الوجود الأصيل للآنية . فما هى الشروط الوجودية لهذه الإمكانية ؟

الموت إمكانية وجود للآنية ، أو هو بالأحرى أعلى إمكانيات هذا الوجود وأشدها خصوصية وتفرداً . وهو يختلف عن إمكان وجود شيء من الأشياء التى تكون تحت تصرفنا وفى متناول أيدينا ، أو نجدها حاضرة أمامنا . والآنية تسلك إزاءه مسلك الانتظار والتوتر والترقب لإمكانية ستقع يقينا ولكن فى وقت غير معلوم . ولهذا سنصف الوجود ـ للموت (الذى علينا أن نتحمله ونواجهه وندخل فى حوار دائم معه) بأنه استباق إلى الإمكانية[1] . ولكن أية إمكانية هذه ؟ إنها إمكانية كل وجود (أو استحالته) . وهى تتضخم وتزداد هولا مع الاستباق اليها . ليس هناك مقياس تقاس به . بل انها لا تعرف الأكثر والأقل ، ولا تعطينا أى فكرة واقعية عن هذا الممكن الذى نترقبه حتى نستطيع أن نتهيأ له . كل ما هناك أن إمكانية استحالتنا هى التى تنتظرنا يقينا ، ولكن فى وقت مجهول وبصورة غير محددة : ، ان الموت هو أخص إمكانيات الآنية . والوجود من أجلها يجعل الآنية تنفتح على أخص إمكانيات وجودها التى تتعلق بها تعلقاً مطلقاً . بهذا يمكن أن يتكشف للآنية ـ عن طريق هذه الإمكانية

---

(١) الوجود والزمان ، ص ٢٦٢ .

المتميزة لذاتها ـ انها قد انتزعت بعيداً عن « الناس » أو أنها تقدر أن تنتزع نفسها منهم . وفهم هذه « القدرة » هو الذى يكشف عن الضياع الفعلى فى حياة الناس اليومية[١] .

كل ما قدمناه عن هذه الإمكانية : من انها أخص إمكانيات الآنية ، وأنها مجردة من كل علاقة ولهذا تفرد الآنية وتوحدها وتسلمها لنفسها ، وأنها يقينية ومن ناحية يقينها غير محددة ـ كل هذا يمكن أن نجمله فى هذه العبارة العسيرة التى يلخص بها هيدجر الطابع الوجودى للوجود ـ من ـ أجل ـ الموت : « ان الاستباق (إلى إمكانية الاستحالة أو انعدام كل إمكانية) يكشف للآنية عن ضياعها فى « إنية الناس » ويدفع بها ـ دون اعتماد على الرعاية والاهتمام من جانب الآخرين ـ إلى إمكانية أن تصبح هى ذاتها ، ولكنه يدفعها أيضاً إلى الحرية من أجل الموت ، هذه الحرية المتوقدة بالحماس ، الخالصة من أوهام الناس ، الحرية الفعلية الموقنة بنفسها والقلقة من نفسها »[٢] .

* * *

الوجود ـ للموت مرتبط إذاً بالقلق ارتباطه بالاستباق والتصميم ، وهذا كله بالوجود الذاتى الأصيل . فكيف يتم هذا ؟ علينا قبل الكلام عن ظاهرة الضمير التى تقدم الشهادة الواقعية الحية على هذه الأصالة أن نتحدث بإيجاز عن القلق والتصميم .

---

(١) نفس المرجع ، ص ٢٦٣ .

(٢) نفس المرجع ، ص ٢٦٥ .

قلنا ان الموت هو إمكانية وجود على « الآنية » أن تحملها وتتحملها بنفسها . فهى مع الموت تواجه أخص إمكانياتها وأقصاها. وبهذه المواجهة تنفصم كل علاقاتها بالآنيات الأخر وترد إلى وحدتها وتفردها المطلق مع ذاتها . إنها تشعر مع هذه المواجهة مع الموت ـ وهو شعور لا يحتاج إلى علم أو معرفة ـ بأنه قد ألقى بها فى الموت . وهو شعور يتكشف لها بصورة ملحة فى « وجدانية » القلق . كما أن المواجهة نفسها تقوم على انفتاح الآنية على نفسها على صورة الاستباق ، وهو ـ كما سبق القول ـ أحد العناصر المكونة للهم . ولهذا نجده يتجسد تجسداً أصيلا فى الوجود ـ للموت[1] .

أما القلق الذى تشعر به الآنيـــــة إزاء الموت فهو القلق إزاء أخص إمكانيات وجودها التى تجردت من كل علاقة واستحالت على كل تخط أو نجاة . وما يقلق منه القلق هو الوجود ـ فى ـ العالم نفسه . وما من أجله يقلق هو إمكان وجود الآنية . ولا يصح أن نخلط بين هذا القلق من الموت وبين الخوف من انتهاء الحياة . فليس هذا القلق حالة ضعف تنتاب الفرد ، وإنما هو تأثر وجدانى أساسى للآنية ، هو انفتاح على حقيقة كونها وجوداً « مرمياً » ملقى به ، موجوداً لأجل موته . بهذا يختلف الموت عن التلاشى والاختفاء أو مجرد الانتهاء كما يتضح تصور الوجود للموت باعتباره وجوداً ملقى به نحو أخص إمكانياته.

---

(١) نفس المرجع ص ٢٤١ .

هذه المواجهة للموت التى تسيطر على وجود الآنية وتنأى بهـا عن كل أنواع التستر والتهرب والتنكر تبلغ ذروتها فى التصميم . والتصميم كما عرفناه هو حقيقة الوجود وأصالته، أو هو الذى يفضى بنا اليها[١] . وسنرى عند الكلام عن نداء الضمير أنه فهم ناجم عنه ، وأنه يكشف كشفـاً « ظاهرياً » عن أصالة الآنية وكليتها ، وينتزعها من الوجود اليومى الساقط المشتت فى « الناس » لكى « تغزو » وجودها . إنه تصميم على « الفعل » بعيد عن الانعزال عن العالم بعده عن كل الأوهام . وهو لا ينشأ عن إحساس مثالى محلق فوق الوجود وإمكانياته ، بل ينبع من الفهم السليم للإمكانيات الفعلية الأساسية للآنية . وإن القلق الخالص الذى يجعلنا نواجه إمكان الوجود المتوحد ليلازمه الفرح المتزن المطمئن بهذه الإمكانيات . وبهذا الفرح تتحرر الآنية من مصادفات التسلية والتشتت التى يحصلها الفضول النشيط من أحداث العـالم[٢] .

ما علاقة التصميم بوحدة الآنية وكليتها وأصالتها ؟ كيف يمكن أن تحيا الآنية موحدة فى كل إمكانيات وجودها وأساليبه ؟ ـ بأن يكون هذا الموجود ـ بإمكانياته الأساسية ـ هو ذاته ، وأن أكون أنا ذاتى هذا الوجود[٣] . فالأنا أو الذات هى التى تؤلف وحدة هـذا البناء الكلى وتشمله . وربما كان من الأفضل أن نقول « الآنية » بدلا من الأنا والذات أو الجوهر أو غيرها من التسميات التى كانت تخلع على هذا الأساس الثابت

(١) الوجود والزمان ، ص ٣١٦ .
(٢) نفس المرجع ، ص ٣١٠ .
(٣) نفس المرجع ، ص ٣١٧ .

الذى تقوم عليه أنطولوجيا « الآنية » . ومهما يكن من أمر الإسم الذى الذى نختاره لها ، فقد عرفنا من تحليلاتنا للوجود اليومى أنه فى الأغلب الأعم ليس هو ذاته وإنما هو ضائع مضيع فى ذات « الناس » أو إنيتهم . والواقع أن هذه الذات الأخيرة الضائعة ليست إلا صورة معدلة أو مشوهة من الذات الأصيلة صحيح ان الناس تردد فى كل مناسبة وبغير مناسبة : « أنا .. أنا .. أنا » غير أنهم أبعد ما يكونون عن الأنا الأصيلة ، هذه الأنا — فى — العالم التى كشف تحليلنا للهم عن وجودها . ان الأنا التى لا يكف الناس عن ترديدها والكلام باسمها هى الأنا المشغولة بالموجودات الخارجية ، المتهربة من وجودها الأصيل الذى يلقى بنفسه على إمكانياته ويحمل هم وجوده — للموت ... هذه الأنا — أو الآنية أو الذاتية — الحقة لا تتمثل فى شىء كما تتمثل فى التصميم (بما يتضمنه من توحد وتكتم وقلق، ومن شروع على الإمكانيات وفهم وانفتاح) ولا يضيعها شىء كما يضيعها عدم التصميم . ولو فهمنا بناء الهم فهما كاملا لتوصلنا إلى الذاتية أو الهوية أو الآنيةأو ما شئت من أسماء تعبر عن حقيقة الوجود المصمم الأصيل . .

* * *

(ب) نداء الضمير :

الوجود الأصيل إذن ولا شىء سواه !

هذا هو المثل الأعلى لفلسفة هيدجر التى يغلب عليها طابع « المباطنة » أو « الكمون » فى العالم ، وتصر على رفض أى عون يأتى من أعلى، لتحديد أصالة الإنسان وحقيقة وجوده . ولكنها لم تستطع أن تصل إلى هذا الوجود

عن طريق التحليل الفينومينولوجى (الظواهرى) الخالص ، لأن طبيعة الأشياءلم تسمح لها بذلك. ولا بد لها الآن أن تبحث عن أرض «ظواهرية» تثبت عليها ، وأن تفتش فى جذور الآنية نفسها وفى أعماق تربتها عن ظاهرة واقعيه أو شاهد حى على قدرتها على اختيار إمكانية وجودها الأصيل. أين تجد هذه الظاهرة ؟ كيف تعثر على هذا الشاهد الحى ؟

لقد وجدته بالفعل فيما نصفه عادة « بصوت الضمير » . فنى الضمير تنادى الآنيه ذاتها . غير أنه نداء هاتف بلا صوت ، يتردد فى رهبة الصمت . ليس هناك شىء محدد تُنادى به ، لأن الآنية نفسها هى التى تُنادى ويهاب بها وتفرغ من رقادها . ولأن الضمير لا يتكلم إلا بالصمت ، فإن نداءه يحمل الآنية على التكتم . وليس عجيباً أن يبدو النداء وكأنه صوت غريب عليها ، فما من شىء يبدو فى نظر الآنية الصادرة فى عالم الناس أغرب من الذات الملقاة فى العدم ، المتوحدة مع نفسها توحداً مطلقاً . أضف إلى هذا أن المنادى يصيب من يناديه إصابة مؤكدة . ولا تفسير لهذا إلا بالهوية التى تجمع بينهما.

ان نداء الضمير لا يقول شيئا وليس لديه شىء يحكيه عما يجرى فى العالم . وهو أبعد ما يكون عن مناجاة الذات يوجه اليها النداء . فالنداء لا ينادى عليها بشىء ، وإنما يهاب بها أن تتنبه لذاتهـــا أى لأخص إمكانات وجودها[1] . وهذا النداء هو فى الحقيقة نداء الهم. وهو الذى يدعو الآنية إلى إمكان وجودها الحق . لا شك أنه نداء رهيب ، ولا بد أن ينتزعها من

(١) الوجود والزمان، ص ٢٧٣ .

نسيان الذات الذى نغرق عادة فيه . فدعوة النداء دعوة لإمكان الوجود الحق . والقلق الذى يجعل هذا النداء ممكنا . لأننا فى القلق نجرب توحدنا المرتبط بتلك الإمكانية.

ونداء الضمير يكشف عن وجود الآنية فى الذنب . ولا يفهم هيدجر الذنب بمعنى الخطأ الفعلى أو التاريخى ولا بمعناه الأخلاقى أو الدينى . وإنما هو فى رأيه تعبير عن « قرار العدمية الأساسية »[1] للآنية التى تقوم قبل كل شىء على نقيضة الوجود الإنسانى أو طابع التناقض الذى يميزه ، إذ أن عليه من ناحية أن يضع بنفسه أساس وجوده ويقرر بنفسه نوع هذا الوجود ، كما يجد نفسه من ناحيـة أخرى موضوعا بالفعل فى واقعـة وجوده التى لا بد له فى وضعها ، ولم يلق فيها بمشيئته — ولهذا فهو لا يستطيع أبداً أن يتمكن من نفسه كل التمكن . ولا تنفتح الآنية على وجودها المذنب كل الانفتاح إلا إذا أدركت أنها مذنبة حتى النهاية . وهذا بدوره لا يتأتى لها حتى تستبق نفسها إلى النهاية — أى إلى الموت . بهـــذا تتلاءم فكرة الاستباق (أى الوجود الأصيل الذى يستبق ذاته إلى الموت) مع ظاهرة الضمير .

ويصف هيدجر موقف التوتر الذى ينجم عن الإنصات الحقيقى لنداء الضمير وتقرر فية الآنية اختيـــار إمكانية وجودها الحق بأنه هو التصميم الذى يتحدد به وجود الآنية . فالانفتاح على نداء الضمير — أو إرادة أن

---

(١) نفس المرجع ، ص ٢٨٥ ، والقرار هنا بمعنى العمق الباطن .

يكون لى ضمير — ظاهرة تظل مستغلقة على الناس. لأنها مرتبطة بما يتهرب منه الناس وينشغلون عنه : بتجربة عدمية الآنية التى تشعر بهـا فى القلق ، وبالفهم كشروع للذات على أقصى إمكانياتها الحيمة ، وبالـكلام (لأن أسلوب الصمت الذى يهتف به الضمير حال من أحوال الـكلام) . ومن ثم يصبح التصميم حالا متميزاً للانفتاح الحق الذى يوصد الناس أبوابهم دونه، ونصل إلى هـــــذه الصيغة النهائية العويصة التى تعبر عن التصميم أو المثل الوجودى الأعلى لإمكان الوجود الحق بأنه : « المشروع الذاتى المتكتم القلق على الوجود الحيم المذنب » .

* * *

ان الضمير ينادى إنية الآنية أو ذاتها من غمرة الضياع فى « الناس » . والمنادى والمنادى عليه غير محدودين ولا معروفين . فالنداء لا يهتم بطبيعة من يناديه ولا بما يفهمه عن نفسه ، ولا يكترث بشخصه أو اسمه أو أصله أو طبقته . ومع ذلك فهو يصيبه كما قلنا إصابة مؤكدة ، لأن الآنية نفسها هى المنادِي والمنادَى .

ونحن لا نخطط لهذا النداء ، لا نوجهه عن قصد ولا نعد له . انه نداء مجهول ، لم نتوقعه ولم نرِده . وهو لا يصدر عن « آخر » يشاركني أو أشاركه حياتى فى العالم . انه ينبعث من داخلى ، ومع ذلك يرتفع فوق . ومن المستحيل أن يكون صوتا غريبا يأتى من قوة عليا تعلن عن وجودها فىّ ، أو أن يـكون مظهراً من مظاهر حيـــــاتى البيولوجية أو النفسية أو الاجتماعية . إنه — من الناحية الأنطولوجية — ظاهرة متعلقة بالإنية ،

مرتبطة بتكوينها الوجودى . وهذا وحده هو الذى يهدينا إلى تفسير الصوت الصامت المجهول الذى يصعد نداؤه من أعماقنا ويرتفع فوقنا ويهيب بنا أن نحقق إمكان وجودنا الأصيل .

* * *

لن تتحدد شهادة الضمير إلا إذا تحددت طبيعة « الإنصات » الملازم له . فتفهم ندائه ليس شيئا لاحقاً به ، بحيث يمكن أن نضيفه اليه أو نستبعده عنه . لأننا لن ندرك تجربة الضمير إدراكا صحيحاً إلا إذا فهمنا نداءه . وحتى عدم فهمه أو تجاهله تعبير آخر عن أسلوب وجود الآنية الذى يتحد فيه المنادى والمنادى عليه . ولو حللنا هذا الفهم لاستطعنا كذلك أن ندرك « الذنب » المقصود بنداء الضمير . فكل تجارب الضمير وتحليلاته المختلفة تجمع على أن « صوت » الضمير يتكلم بشكل من الأشكال عن « الذنب »[1] ، ولكنها تختلف فيما بينها حول تحديد طبيعة هذا الذنب كما تغفل التصور الوجودى له إغفالا .

ما هو معنى الذنب وكيف نكون مذنبين ؟

لا بد من الرجوع إلى الآنية نفسها لفهم ماهية الذنب كما رجعنا اليها لفهم الضمير والموت . وطبيعى ألا نرجع للناس لنسأل عنه ، لأن السؤال الحقيقى عن الماهية غريب عنهم غربة كل سؤال أنطولوجى أصيل ، ولأن تصورهم للذنب نابع من حياتهم المشتركة المنشغلة بالعمل والتملك ، بحيث يكون الذنب

(١) الوجود والزمان ، ص ٢٨٠

فى رأيهم مساويا للاضرار بهما وبالصالح العام وتقاليده وقوانينه .

من أين نستمد إذا معيار المعنى الوجودى عن الذنب والمذنب؟ من كون صفة « للأنا أكون » . هل يكون الذنب فى أسلوب وجود الآنية بما هى كذلك ، بحيث تكون مذنبة بقدر ما تكون موجودة بالفعل ؟ ألا يستلزم هذا أن نرتفع بفكرة الذنب عن مستوى الوجود المشترك المنصرف إلى الشئون العملية الحاضرة ، كما نرتفع به فوق مستوى ما ينبغى وما يحق للآخر ، وما يفرضه العرف أو الخلق أو القانون ؟

ان فكرة الذنب تحمل طابع « اللا » . وإذا كان الذنب سيحدد الوجود الإنسانى ، فلا بد من تحديد الطابع الوجودى لهذه « اللا » . ويمكننا أن نصف الذنب وصفاً شكلياً خالصاً بأنه « السبب » فى وجود محدد « باللا » ، أى سبب السلب والعدمية . وإذا استبعدنا عن « اللا » كل سلب لمطلب كان ينبغى الوفاء به أو لشىء مفتقد ، كما استبعدنا عن الآنية كل تصور لها كوجود حاضر ، أمكن القول إن وجود الذنب لا يترتب على أى إحساس بالذنب (ولا بالدين ، فالكلمتان مرتبطتان فى الأصل)[1] وإنما العكس الصحيح : أى أن الإحساس بالذنب لا يكون إلا بسبب ذنب أصلى. كيف نوضح هذا من طبيعة وجود الآنية نفسها ؟

ان وجودها هو الهم . والهم ينطوى على الوجود الفعلى هناك (الإلقاء) والتواجد (المشروع)والسقوط والآنية ملقى بها بلا إرادة منها فى«الهناك». ولقد عرفنا وجودها بأنه إمكانية وجود متعلقة بها ومع ذلك لا تملك تحققها.

---

(١) Schuldig — Sein — Schüld

ولهذا فهى السبب فى إمكانية وجودها ، كما انها من ناحية أخرى ليست هى التى وضعت هذا السبب بنفسها . ولهذا تحيا فى التناقض والهم الذى يكشف عنه التأثر والوجدان : فعليها أن تضع أساس هذا السبب (بأن تشرع نفسها على الإمكانيات التى ألقيت فيها ، ولكنها فى نفس الوقت لا تتمكن منه أبداً ، وتعجز عن تحقيق إمكانية وجودها التى يتعلق بها همها فتبقى دائما وراءها ، أشبه بمن يجرى وراء ظله وظله يجرى وراءه ! فهى تحيا من خلال إمكانية وجودها ، بل هى هذه الإمكانية نفسها ، غير أنها لا تتمكن أبداً من تحقيقها . هذه « اللا » جزء من المعنى الوجودى « للإلقاء » ، أى أن « اللا » أو العدمية تكون وجود الآنية الملقى بها . من هنا كان عليها دائما أن تكون وأن تفهم نفسها من خلال إمكانياتها أو من خلال مشروعها . والمشروع فى صميم تكوينه سلبى أو عدمى . وهذه العدمية مرتبطة بحرية الآنية تجاه إمكانياتها . والحريه تكمن فى اختيار إحدى هذه الإمكانيات دون الأخرى فكيف نجمع بين هذه العدمية الأساسية وبين الهم والذنب؟

ان بنية الإلقاء والمشروع كليهما تنطوى على العدمية . هذه العدمية هى السبب فى إمكان عدمية الآنية الأصيلة فى حالة السقوط التى تلازمها فى الواقع . والهم نفسه — من جهة ماهيته — تتغلغل فيه العدمية تماماً والهم — أى وجود الآنية باعتباره مشروعا ملقى به — يعنى السبب « العدمى » للعدمية. وهذا يدل على أن الآنية من حيث هى كذلك مذنبة . وذنبها الأساسى هو الشرط الأنطولوجى الذى يجعلها مذنبة من الناحية الفعلية ، كما هو الأصل فى الخير والشر والأخلاقية بعامة .

ما هى التجربة المعبرة عن هذا الذنب الأصلى ؟ أهى مرتبطة بالوعى بالذنب والعلم به ، أم أن وجود الذنب أسبق من هذا الوعى والعلم ؟ إن الآنية مذنبة فى صميم وجودها . ولا يمنع من هذا أنها فى حياتها اليومية الساقطة تحاول أن تتهرب من ذنبها الأساسى أو تنغلق دونه . وهذا الذنب هو الذى يجعل ظاهرة الضمير ممكنة ، كما يجعلنا قادرين على الإنصات لندائه الذى يهتف بأننا مذنبون . « إن نداء الضمير هو نداء الهم . والذنب يكون الوجود الذى نسميه الهم . والأصل فى الآنية أن تتوحد مع ذاتها فى حال الهول الفظيع . وهذا الحال تضعها أمام عدميتها الصريحة المرتبطة بإمكانية وجودها الحميم . ولما كانت الآنية — باعتبارها هما — تتعلق بوجودها ، فإنها تهيب بنفسها من وسط هذا الهول أن تخرج من السقوط فى الناس لتتجه صوب إمكانية وجودها . والنداء يتجه إلى الأمام والخلف ، إلى الأمام : لكى تتحمل بنفسها وجودها الملقى به ، وإلى الخلف : إلى كونها ملقى بها ، لتفهم أنه هو السبب العدمى الذى عليها أن تطويه فى وجودها . مثل هذا النداء المزدوج الذى يهتف به الضمير ينبه الآنية — التى هى السبب أو الأساس العدمى لمشروعها العدمى والتى تكون فى إمكانية وجودها — بأن عليها أن تسترد نفسها من الضياع فى الناس ، أى يبين لها أنها مذنبة[١] » .

هكذا نرى أن نداء الضمير الذى يهتف بالآنيـــــة هو فى الواقع نداء لا يحضها على الخطأ والشر ، ولا يقلب وظيفة الضمير المتعارف عليها (فدعوتها

(١) الوجود الزمان ، ص ٢٨٧ .

إلى الشعور الواعى بذنبها لا يعنى بالضرورة أن ترتكب ذنبا من الذنوب التى ينكرها الناس وتحرمها القواعد والقوانين) ! انه على العكس من ذلك نداء منبعث من أعماق الآنية نفسها ، يحثها على تحقيق إمكانية وجودها . ولو أحسنت الإنصات اليه لفهمت أخص إمكانياتها ، وتحررت للاستجابة لها ، واختارت نفسها بنفسها ! عندئذ يصبح معنى الفهم لنداء الضمير هو أن : أريد أن يكون عندى ضمير ! وعندئذ يصير الضمير شهـــادة حية مجسدة — كامنة فى أعماق الآنية — على وجودها الممكن ، أى على ذنبها الأصلى ، ونداء يستحثها على أن تكون هى نفسها تحقق وجودها وتتحمل مسئوليته وتصمم على اختياره ...

* * *

ما علاقة هذا التصميم بالحقيقة ؟

ان التصميم حال متميزة من أحوال انفتاح الآنية . وقد فسرنا الانفتاح أثناء كلامنا عن « السؤال عن الحقيقة » بأنه هو الحقيقة الأصلية ، كما عرفنا أن الحقيقة ليست صفة من صفات « الحكم » ولا هى صفة لأى سلوك معين، وإنما هى عنصر أساسى فى تكوين الوجود — فى — العالم ولا بد من فهمها من خلال التركيب الوجودى — أو بالأحرى التواجدى! — للآنية. وقد رأينا أيضاً أن عبارة « الآنية تكون فى الحقيقة » لا يمكن تفسيرها من الناحية الأنطولوجية إلا على أساس أن انفتاح الآنية يكشف لنا عن حقيقة الوجود وأصالته .

ونستطيع — بعد هذه الرحلة المضنية ! — أن نقول إن التصميم نفسه هو حقيقة الآنية ولب أصالتها . ولا نريد أن نكرر ما ذكرناه عن الانفتاح على العالم بما فيه من موجودات وأشياء حاضرة أمامنا أو فى متناول أيدينا . فأهم من ذلك أن نقول إن النداء الذى يحثنا على الخلاص من التشتت والضياع وسط « الناس » يمكن أن يفهم الآن على أنه تصميم هذا التصميم أو هذا الوجود الذاتى الأصيل للآنية لا ينتزعها من عالمها ولا يحيلها إلى أنا منعزلة «خالصة» لا وجود لها فى الواقع ، وإنما يحررها لعالمها ولامكان وجودها ووجود الآخرين المشتركين معها وجوداً حقيقيا .

وربما يسأل القارئ : لقد أطلت الكلام عن التصميم . فما الذى تصمم عليه الآنية ؟

التصميم بحسب ماهيته ينبع من آنية واقعية وماهية هذه الآنية هى وجودها المتواجد . فتصميمها « لا يوجد إلا كقرار متفهم يشرع نفسه على ممكناتها »[1] .

نعود فنسأل : ما الذى تصمم عليه الآنية ؟

والجواب يقدمه قرارها وحده . ونخطىء لو تصورنا أنه مجرد محاولة لبلوغ الممكنات المتاحة أو المرغوب فيها . فالقرار هو الذى يحدد هذه الممكنات وينفتح عليها من خلال المشروع. ولهذا كان التصميم مرتبطا « بعدم التحدد » الذى يميز كل إمكان فعلى للآنية . ولهذا أيضاً لا يؤكد التصميم

---

(١) الوجود والزمان ، ص ٢٦٨ .

إلا القرار ، ولا يتحدد طابعه الوجودى إلا من خلاله

فما الهدف إذا من التصميم ؟

تحدد هذا الهدف من الناحية الأنطولوجية « وجودية » الآنيةمن حيث هى إمكان وجود على هيئة رعاية مهتمة بالآخرين . ونحن نعلم أن الآنية — بوصفها هما — تتحدد عن طريق وجودها الفعلى وسقوطها . وكلما انفتحت على وجودها الفعلى « هنـــــاك » ألقت نفسها فى الحقيقة واللاحقيقة على السواء . ويصدق هذا بوجه خاص على التصميم الذى وصفناه بأنه هو الحقيقة الأصلية .

ولـكن الآنية — كما ذكرنا مراراً — تحيـا عادة فى حال من عـدم التصميم . وليس إلا تعبيراً عن ظاهرة استسلامها لرأى « الناس » وأسلوب حياتهم ووقوعها تحت رحمتهم . ولهذا كان التصميم هو النداء المنبعث من أعماق الآنية ومن فوقها وإليها ، يهتف بها أن تنتشل نفسها من الضياع فى الناس) وهو مشـكلة المشـكلات فى بلادنا ، إذ يجد الناس متعتهم الوحيدة فى التدخل فى أخص أمور حياتنا واستخلاص مادة لا تنتهى للغو والثرثرة ، ولهذا كان الفضول والتطفل وباءنا وغذاءنا اليومى . وكان الصمت والـكتمان أعدى أعدائنا !) صحيح ان « عدم التصميم » يبقى هو الطابع الغالب المسيطر علينا جميعاً . ولـكنه لن يقدر على محاربة الوجود الذى قرر وصمم على غزو حقيقته بنفسه ! إنه الآن قادر على الرؤية الشفافة النافذة ، مهيأ لاكتشاف إمكاناته الواقعية وتحقيقها ، بعيدة عن اجترار الأحلام والأوهام والتصميم هو الذى يدعوه بصوت الضمير الصامت الرهيب ! — إلى أن يعيش

موقفه المحدد له ، ويقدم الشهادة على إمكان وجوده الحق . وليس التصميم فى النهاية إلا «الأصالة التى يهتم بها الهم ويجعلها ممكنة»[1] . وليست الأصالة بدورها إلا تعبيرا عن إمكان الوجود الكلى الحق ..

ولكن إلى أى مدى يرتبط هذا الوجود الكلى بالزمان ؟ وفى أى بعد من أبعاده أو أية « انبثاقة » من انبثاقاته يتحقق ؟

هذا ما سنحاول الآن أن نراه ...

* * *

انبثاقات الزمان :

لم تكن هـــــذه الشروح المفصلة عن الوجود للموت والضمير والذنب والتصميم إلا جسرا للعبور إلى السؤال عن معنى الهم ، أو بالأحرى إلى الأساس الذى يقوم عليه وهو الزمانية . ويسأل هيدجر : « ما الذى يجعل كلية البناء الشامل المفصل للهم فى الوحدة التى تضم تفاصيله أمرا ممكنا[2] ؟ بعبارة أبسط : ما الذى يضفى الوحدة على العناصر المكونة للهم ؟

ان الآنية حين تستبق نفسها إلى أقصى إمكانياتها (أى حين توجد للموت) ترتد فى نفس الوقت إلى زمنها الذى كان ، أى زمنها المنقضى[3] . وهى تحتفظ بهذا الزمن المنقضى ، بل هى زمنها الذى انقضى وكان . ولا

---

(٢) الوجود والزمان ، ص ٣٠١ .

(١) نفس المرجع ص ٣٢٤ .

(٣) الزمان المنقضى (أو الانقضاء) محاولة منى للتعبير عن الكلمة الأصلية Das Gewesen (ما قد كان) التى يفرق هيدجر بينها وبين الماضى Das Vergangen — Sein كما سيأتى بعد .

تستطيع أن تكون منقضية بحق إلا بقدر ما هى مستقلة[١] . ومن ثم يفجأنا هيدجر بهذه العبارة التى تقلب الصور المألوفة للزمن — فى حركته من ماض إلى حاضر إلى مستقبل — رأساً على عقب : ان الانقضاء[٢] (الزمن المنقضى) ينبثق على نحو من الانحاء من المستقبل »[٣] . فكأنه يريد أن يقول إن الماضى ليست له الصدارة والأولية عند الآنية ، وإنما المستقبل هو الذى يحيلها إلى الماضى ويجعلها تحافظ عليه . ومعنى هذا — بتعبير هيدجر ا — أن قدرة الآنية على استباق ذاتها إلى ما لم يوجد بعد وإن كان ينتمى اليها بالفعل — أى إلى موتها — هذه القدرة على أن تكون فى المستقبل هى التى تمكنها من الرجوع إلى زمنها المنقضى وصونه من الضياع . فكأن استشعار الموت والإحساس بالنهاية هو الذى يحيى الماضى ويعيدنا إلى ذكرياته ، على نحو ما نرى فى أعمال « مارسيل بروست » الروائية ، التى يذوب فيها المستقبل والماضى والحاضر فى وحدة واحدة تكون الشخصية الرئيسية فى هذه الأعمال .

وعن طريق الاستباق إلى الموت أو النهاية (أى عن طريق التصميم المستبق) تجد الآنية نفسها فى موقف — فتتعامل مع الموجود تعاملها مع شىء تشغل به ، وتتيح له أن يلتقى بها وجها لوجه .. هذا الالتقاء بالموجود القائم فى « العالم المحيط » والتعامل معه لا يتيسر إلا بإحضاره (أى جعله

---

(١) أى تحيا فى المستقبل أو ذات مستقبل .

(٢) Die Gewesenheit ، أو كينونة ما قد كان)

(٣) الوجود والزمان ، ص ٣٢٦ .

حاضرا)[1] وهذا بدوره لا يتم إلا عن طريق التصميم . والتصميم يحضر نفسه أو يجعلها حاضرة فى الموقف بحكم كونه مستقبليا وقادرا على الرجوع إلى نفسه . وهذا بعينه هو جوهر الزمانية كما نجربها ونحياها فى الآنية ، بل كما يتيحها البعد الخاص بالآنية ويحملها . ومن ثم يستطيع هيدجر أن يقول إن الزمانية تتكشف بوصفها المعنى الحقيقى للهم[2] . وإذا كنا قد حددنا الهم — بلغة هيدجر العسيرة — بأنه « الوجود — الفعلى المسبق — فى » من حيث هو « وجود — بالقرب من » ، فيمكننا الآن أن نرى أن الوجود الفعلى المسبق يتم فى « تزمن » المستقبل ، وأن الوجود — بالقرب — من — يتم من خلال الحاضر أو بالأحرى الإحضار[3] . وقد عرفنا أن الهم يجمع بين التواجد ، والوجود الفعلى ، والسقوط . فالتواجد مرتبط « بالشروع » الذى فيه تلقى الآنية بنفسها على إمكانياتها التى لم تتحقق بعد ، وليس هذا إلا نوعا من « تزمن » المستقبل . والوجود بالفعل — أى كون الآنية ملقى بها هناك — عنصر من العناصر التى عرفنا أنها من المكونات الأساسية للهم ، ولهذا يمكننا الآن أن نفهم هذه العبارة : « إن قيام الهم على أساس الانقضاء هو الذى يمكن الآنية من أن توجد (أو تتواجد) بوصفها الموجود الملقى به »[4] .

ويفرق هيدجر بين الانقضاء (ما قد كان) والماضى . فالماضى تعبير

---

(١) نفس المرجع والصفحة .

(٢) نفس المرجع والصفحة .

(٣) Das gegenwärtigen.

(٤) الوجود والزمان ، ص ٤٢٨ .

يصدق على الموجودات التى ليست من نوع الآنية . هذه الآنية « المتواجدة» لم « تمض » بل « انقضت » أو « كانت » ، أى أن الكينونة لا تزال باقية ، وما قد كان لا يزال فى الحقيقة كائنا . ويتضح هذا إذا تذكرنا ما قلناه من أن « الوجود الواقع بالفعل »[١] عنصر أساسى فى تكوين الآنية ، وهو لا يكون ممكنا إلا لأن الآنية — فى وجودها فى الزمان — لا تترك وراءها ما كانته — أو ما انقضى من زمنها — ولا تتخلى عنه ، وإنما تكونه. وهكذا يبين لنا بعد المستقبل الذى ينطوى عليه «الاستباق»، وبعد الماضى الذى يتضمنه « الوجود — بالفعل — فى » أن الهم زمانى فى تكوينه وتركيبه . ولعل القارئ قد لاحظ أن هذا التفسير للزمانية بأنها البناء الأساسى المكون للهم يشبه أن يكون نوراً كاشفاً سلط — بعد الجهد والعناء ! — على بقية البناء المعقد الذى حاولنا أن نخرج بفكرة موجزة عن هيكله ومعماره : ولعل « الوجود والزمان » أن يكون من الكتب التى يصدق عليها ما يقال من أنها تقرأ من آخرها ، وإن نهايتها تكشف عن بدايتها وتجمع كل خيوط نسيجها (ويا له من نسيج تبدو عبقرية الصنعة والتصنع والصبر والمشقة فى تطريز كل خيط فيه) !

بقى أن نتحدث عن السقوط ، وهو العنصر الثالث من العناصر المكونة للهم، لنعرف علاقته بالزمانية. وليس السقوط سوى الضياع فيما هو «حاضر» أى فيما وصفناه بالوجود — بالقرب — من . وطبيعى أن يكون هذا السقوط فى الحاضر (ما هو كائن وقريب) دون المستقبل (ما سيكون)

---

(١) Faktizität — Facticité.

وما قد كان (الانقضاء) وهكذا تجعل الزمانية وحـــدة « التواجد » و « الوجود بالفعل » و « السقوط » أمراً ممكنا وتؤلف كلية بناء الهم تأليفاً أصيلا[1] .

وطبيعى أن لا تـكون الزمانية دائما زمانية أصيلة . فـكيف نفرق بين الأصيل منها وغير الأصيل ؟ .. ولا بد لهذا الغرض من بحث « الوجودات » التى تـكلمنا عنها من قبل، وهى الفهم والتأثر الوجدانى والسقوط والـكلام، لنرى دور الزمان فيها ونبين أنها فى صميمها زمانية . هنا يجمع هيدجر الخيوط التى سبق أن قدمها متفرقة ، ويرجع للتحليلات التى تابعناها من قبل لينظر اليها فى أفق جديد . وليس هذا من قبيل التـكرار ، وإنما هو إضاءة للبناء الـكلى ومحاولة لفهمه على نور الزمانية .

لنبدأ بالفهم . كيف يتجلى طابعه الزمانى ؟

لقد رأينا أن الفهم « شروع » على إمكانات الوجود الخاصة . وأنه تفتح أو « تفتيح » لإمكانية الوجود . وكل أشـكال « المعرفة » وأساليبها تقوم على هذا الفهم وتعتمد عليه . ولـكن « الشروع » على الإمكانيات مرتبط بالمستقبل ، أو هو بتعبير هيدجر « تزمن المستقبل » . والمستقبل — من الناحية الأنطولوجية — هو الذى يمكن الوجود الذى نسميه الآنية من أن يوجد على الصورة التى هو عليها ، بحيث يكون وجوده — أو بالأحرى تواجده — مدافعا لتفهمه إمكانية وجوده[2] . ولا يجوز أن

---

(١) الوجود الزمان ، ص ٣٢٨ .

(٢) نفس المرجع ، ص ٣٢٦ .

نتصور أن هذه الإمكانية شيء تبتدعه الآنية أو تتمناه وتخشاه، وإنما الآنية هي إمكانية وجودها . وبقدر ما تكون في المستقبل . وليس « الاستباق » الذي تحدثنا عنه إلا هذا التزمن من خلال المستقبل . وطبيعي أن هذا الاستباق أو هذا التزمن في المستقبل لا تقدر عليه غير الآنية الأصيلة . فهي وحدها التي تستطيع أن تعود إلى ذاتها وتحققها وتستبق نفسها إلى مستقبلها. وطبيعي أيضاً أن يكون هذا هو المستقبل الأصيل الذي تحدده بنفسها لا بما يمليه عليها « الناس » .

هذا عن الآنية الأصيلة . فماذا عن الآنية غير الأصيلة ؟

إذا صح ما قلناه من أن الهم — أو بالأحرى بناءه الموحد — يقوم على الزمانية ، وإذا كانت الزمانية تتكون من « انبثاقات »[1] الزمن الثلاثة، وهي ما سيكون وما قد كان وما هو كائن (المستقبل والانقضاء والحاضر)، فلا بد أن يكون للمستقبل دوره في تركيب الآنية غير الأصيلة . ولكن كيف ؟ لقد بينت لنا التحليلات السابقة ان الوجود اليومي المعتاد للآنية يقوم على «الانشغال» بالأشياء والموجودات الحاضرة أمامها أو في متناول يدها وتحت تصرفها ، وأن الآنية لا تلبث أن تستغرق فيها فلا تكاد تفهم نفسها إلا من خلال هذا الانشغال وما تشغل به . لهذا تعجز الآنية عن

---

(١) Ekstasen وقد فضلت هذا التعبير الذي لجأ اليه الاستاذ فؤاد كامل في ترجمته لكتاب ريجيس جوليفيه ، المذاهب الوجودية من كيركجورد إلى نتشه ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ، القاهرة ، ١٩٦٦ - والكلمة — اليونانية الأصل — تعني الخروج من حالة السكون أو العالم كله والاتجاه نحو الواحد كما عند أفلوطين) وتترجم عادة بالوجد .

العودة إلى « إمكان وجودها » الجحيم الخالص من كل العلاقات أو الرجوع إلى ذاتها ، وتصبح — تحت تأثير الانشغال — فى حال توقع أو تهيؤ لما تأتى به الموجودات المنشغلة بها أو لما تأباه عليها(١) . ويصبح المستقبل الذى « نتزمن » به مستقبلا غير أصيل . نوعا من التوقع(٢) الذى يجعلها تعيش فى مواقف الانتظار والرجاء ، والتطلع والرغبة .

الآنيـــة الأصيلة وغير الأصيلة إذا يتزمن كلاهما بالمستقبل . والتزمن بالمستقبل قد يكون أصيلا أو غير أصيل . ولـكن يصدق فى الحالين تعبير « السبق للذات »(٣) أو الاستباق الذى يتميز به تواجد الآنية المتواجدة . وكل تزمن يشمل الانبثاقات الزمنية الثلاثة التى ذكرناها . وقد عرفنا مما سبق أن الفهم والتأثر الوجدانى والـكلام كلها « وجودات » متزمنة أو يدخل الزمان فى نسيج تركيبها . فما صلة هذا بما نحن بصدده من الحديث عن الوجود الأصيل وغير الأصيل ؟

لنبدأ بالتزمن الأصيل للفهم الذى ينطلق — كما عرفنا — من المستقبل ، ويتخذ صورة استباق الآنية لنفسها نحو إمكانياتها التى لم تتحقق بعد . هذا الاستباق الذى يتم كما رأينا « بالتصميم » ، يحتاج إلى الزمن الحاضر الذى يقع فيه اختيار « القرار » على موقف معين . فى هذا التصميم وبهذا القرار يسترد الحاضر من التشتت والاستغراق فى الموجودات القريبة التى

---

(١) الوجود والزمان ، ص ٣٣٦ .

(٢) Das gewärtigen

(٣) Das Sich — Vorweg

تنشغل بها الآنية ولا يقتصر الأمر على هذا ، إذ يضم الحاضر نفسه إلى مكانه الذى يتحد فيه بما سيكون (المستقبل) وما قد كان (الانقضاء) . هذا الحاضر الأصيل الذى يرضع فى مكانه من الزمانية الأصيلة هو الذى نسميه « اللحظة »[1] . وليست اللحظة « نقطة آن » فى مجرى تتابع زمني داخل العالم، وإنما هى أسلوب انفتاح الآنية على ما يقابلها ويواجهها، أو بالأحرى على ما تتيح له مقابلتها ومواجهتها. ويتوقف هذا بطبيعة الحال على أسلوبها المتميز فى الوجود ، على قدرتها على أن تكون هى ذاتها .

أما التزمن غير الأصيل للفهم فيقابله — فى انبثاقة الحاضر — الإحضار. ومعنى الإحضار أن الآنية — أو إمكانية الوجود — لا تفهم ذاتها إلا من خلال ما تنشغل به وما يكون حاضراً أمامها ، على حين أن التزمن الأصيل مرتبط بالمستقبل ولا يضيع نفسه أو يشتتها فيما ينشغل به .

بقيت الانبثاقة الثالثة للزمن . وقد تبين مما قلناه عن الفهم الأصيل أن الآنية تحتفظ بما كانته أو انقضى منها أثناء الاستبقاق .

هنا يلمس هيدجر مسألة الهوية (أى هوية الذات مع ذاتها) التى يكثر حولها الجدل فى الفكر المعاصر . فالآنية تسترد نفسها فى أثناء هذا الاستبقاق وتعود من جديد إلى الإمكانية الحقة لوجودها ولهذا يصف الانقضاء الأصيل بأنه تكرار (وهو مصطلح نعرفه من كيركجارد الذى أنشأ حوله

---

(١) الوجود والزمان ، ص ٣٣٨ وقد ناقش هيدجر فكرة اللحظة باختصار وبين ارتباطها بالتصميم الذى يسترد « الحاضر الحقيقى » من التشتت والانشغال وإن كان الموضوع يحتاج إلى دراسة منفردة قد يتسع لها مجال آخر .

قصة فلسفية مؤثرة شائقة، وإن اختلف مداوله عند المفكرين اختلافاً كبيراً)
فإذا اقتصرت الآنيه على اكتساب إمكانياتها من تعاملها مع الموجودات المنشغلة بها ، نسيت ما كانته وما يحدد لها ما يمكن أن تكونه . فالنسيان حال ناقصة من أحوال تزمن الانقضاء أو ما قد كان ، حين يكون هذا التزمن غير أصيل . وفي حياتنا اليومية شواهد كثيرة على تنكر الإنسان لماضيه ومحاولته إسدال ستر من التجاهل والنسيان عليه حين يكون بصدد التخطيط لمستقبله (أو الشروع له كما يقول هيدجر) ! وهو بهذا الأسلوب ينغلق على نفسه ، وينخدع فيها ، ويتهرب منها . وفي الأدب المحلى والعالمى شواهد عديدة تقدم لنا شخصيات تهربت من شبح ماضيها وحاولت أن ترتفع إلى قمة الطموح والمجد فهوت في وادى الآلام والموت (وتحضرنى الآن بداية ونهـــاية لنجيب محفوظ ، والأحمر والأسود لستندال والبطة الوحشية لإبسن) وهذا هو موقف عدم التصميم الذى يقع على طرفي نقيض من موقف التصميم الذى ذكرناه .

لا شك أن التفسير الزمانى للوجودات المختلفـــة تفسير معقد حافل بالتفصيلات المتشابكة . وتكمن صعوبته في ضرورة المحافظة على النظرة الكلية عند تناول كل منها على حدة فانبثاقات الزمن الثلاثة حاضرة في كل واحدة ، لا يقلل من هذا أن يكون التركيز على إحداها أكثر من غيرها . ولو أخذت الفهم مثلا لوجدت أن كفة المستقبل ترجح كفتى الانقضاء والحاضر اللذين يؤديان كذلك دورهما فيه وإن كان هذا لا يمنعنا من القول بأن كل واحدة من الوجودات تقوم أساساً على انبثاقة زمنية

محددة . فإذا كان الفهم يقوم على المستقبل (ما سيكون) فإن الوجدانية — أو التأثر الوجداني — يقوم على الانقضاء (ما قد كان) ، وقد عرفنا مما سبق أن الوجدانية هى التى تتيح للآنية أن تنفتح على « إلقائها » أو كونها ملقاة هناك ، موجودة بالفعل وجوداً واقعياً لم تختره ولا يد لها فيه . وهذا يدل على أن التزمن الأساسى للوجدانية هو الذى يوجد الانقضاء أو يخلقه ، وإنما يكشف للآنية عن وجودها فيه ، لأن الآنية كانت ، أو هى بمعنى أدق ما كانته .

لهذا يقول هيدجر إن الطابع الوجودى الأساسى للتأثر هو الإعادة أو أوالاستعادة . وهذه لاتوجد الانقضاء ولاتنتجه ، وإنما التأثر الوجودى هو الذى يكشف للتحليل الوجودى عن حال من أحوال الانقضاء[1] .

ويوازن هيدجر بين تأثرين وجدانيين يوضحان الفارق بين إنقضاء أصيل وآخر غير أصيل . ففى حال الخوف الذى تسوده الحيرة والاضطراب يظهر نسيان الذات وفرارها من كينونتها الماضية . أما فى القلق فيتجلى عبث « الانشغال » وبطلانه واستحالة وصول الآنية إلى ذاتها عن طريقه فى القلق — وما أبعد الفرق بينه وبين الخوف كما قدمنا ! — ترجع الآنية إلى نفسها ، ويتم شىء يمكن أن نصفه بالتكرار . هنا تجرب الآنية تناهيها وتعانيه . وإذا كان القلق ينبع من مستقبل يقرره التصميم ، فإن الخوف

---

(١) الوجود والزمان ، ص ٣٤٠ .

ينجم عن الحاضر الضائع الذى يملؤه الخوف من الخوف ، لكى لا يلبث أن الخوف يسقط فيه[١] .

فإذا انتقلنا أخيرا إلى زمانية السقوط وجدنا أن خيرما يوضحها هو التطفل أو الفضول . فى هذا الفضول يتم نوع من « الاحضار » الذى يبقى مع ذلك حبيسا بين جدران الزمن الحاضر، إذ ينغلق الفضول على نفسه دون الاستباق إلى الامكانيات الحميمة أو هى تنغلق دونه . إن الفضولى يعيش فى حاضر فاسد، كل همه فيه هو الاحضار أو تكويم المعلومات والاخبار، ويظل بعيدا عن الحاضر الحقيقى الذى ينبع من استباق إلى المستقبل وتكرار لما كان وانقضى . ولهذا كان الفضول حفرة بلا قرار ..

ولو شئنا أن نجمل ما قلناه عن التزمن الأصيل والتزمن غير الأصيل لأمكننا أن نضع هذا الجدول[٢] الذى قد يعيننا على رؤية الهيكل الحاشد بالتفاصيل ، إدراك الغابة قبل أن تتوه فى زحام الاشجار !

الانبثاقات الزمنية	التزمن الأصيل	التزمن غير الأصيل
المستقبل	الاستباق	التوقع (التهيؤ)
الحاضر	اللحظة	الاحضار
الانقضاء	التكرار	النسيان

لعل القارئ قد افتقد « الكلام » فى هذا التحليل الزمانى « للوجودات »

(١) نفس المرجع، ص ٣٠٤ وما بعدها .

(٢) تجد هذا الجدول فى كتاب فالتربيمل عن هيدجر، هامبورج ، مجموعة كتب روفولت ، ١٩٧٣ ، ص ٦٠ .

المختلفة من فهم وتأثر وسقوط . ولعـــله قد تصور — كما فعل بعض الباحثين[١] — ان تحليل السقوط وما يرتبط به من انشغال بالحاضر قد حل محله . والواقع أن التحليل الزماني للكلام في « الوجود والزمان » [٢] مختصر غاية الاختصار ، وهو يرد بعد حديث مستفيض عن السقوط . ومع ذلك فهو — وإن لم يحدد للكلام انبثاقة زمنية متميزة — لا يهمله تمام الإهمال ، وإنما يبين أن للحاضر دلالة خاصة بالقياس اليه . فهو ينصب في الأغلب الأعم على ما يقابلنا في العالم المحيط بنا — وإن كان هذا بطبيعة الحال لا يستنفد كل إمكاناته ، إذ يكفي أن نفكر في «لغة» الفن وأساليبها المختلفة في حوارها مع الوجود أو معنا . إن الكلام في ذاته زماني ، لأن كل كلام « عن » أو « إلى » يقوم على وحدة الانبثاقات الزمنية الثلاثة . ولما كان الكلام متعلقا على الدوام بموجود - وإن لم يتخذ صورة التعبير النظري وحده — فإن تحليل البنية الزمنية للكلام وتفسير الطابع الزمني للصور والأشكال اللغوية لا يمكن البدء فيه إلا إذا تناولنـــا مشكلة الارتباط الأساسي بين الوجود والحقيقة على ضوء الزمانية . عندئذ يمكننا أن نفهم المعاني الأنطولوجية « الرابطة » أو فعل الكينونة ، وتوضيح المعنى وتكوين التصورات .

مهما يكن من شيء فلا بأس من إعادة ما قلناه من أن انبثاقات الزمن

(١) مثل أوتو بوحلر في كتابه طريق هيدجر الفكري ، بفيلنجن ، ١٩٦٣ ، الفصل الثاني الميتافيزيقا والتاريخ ، ص ٢٧ وقد ذكره فالترببيل في كتابه السابق الذكر ص ٦١ .

(٢) ص ٣٤٩ إلى ص ٣٥٠ .

الثلاثة — التى نسميها عادة بالماضى والحاضر والمستقبل — ماثلة على الدوام فى كل تزمن ، وإن كانت إحداها تطغى على الآخرين فى كل حالة على حدة . فالفهم مثلا يطغى على المستقبل (الاستباق أو التوقع) ، والتأثر الوجدانى يتذوق فيه الانقضاء (التكرار أو النسيان) والسقوط والكلام يغلب عليهما الحاضر (اللحظة أو الإحضار) . وفى نفس الوقت يمكن تأكيد ما قلناه من أن الانبثاقات الزمنية الأخرى تؤدى دورها مع الانبثاقة الغالبة. فالفهم حاضر انقضى وكان ، والتأثر مستقبل حاضر . ومعنى هذا أن الزمانية تتجلى كاملة فى كل انبثاقة على حدة ، وأن « الوحدة الانبثاقية لتزمن الزمانية تقوم عليها كلية البناء الكامل للتواجد ، والوجود بالفعل والسقوط ، وهذا هو معنى وحدة بناء الهم » وهو كذلك المعنى الذى انتهينا اليه من كل هذه التحليلات التى بينت لنا أن الهم يقوم بناؤه وتركيبه على الزمانية . وهذا يدلنا فى النهاية على أن الإنية — بإمكانياتها الأساسية وانفتاحها وأصالتها أو عدم أصالتها — تقوم على الزمانية التى تتمثل فيها عناصر التزمن فى وحده واحدة .

* * *

٤ - السؤال عن الحقيقة

تبلغ تحليلات هيدجر المفصلة عن الهم (باعتباره وجود الآنية) ذروتها فى أول بحث قدمه عن الارتباط بين الوجود والحقيقة فى كتابه « الوجود والزمان » . وهو أن هذا الارتباط قديم قدم الفلسفة ، لم نبتدعه على هوانا ولم نخلقه من العدم . فلقد دار الفكر الفلسفى منذ بدايته حول هذا الارتباط بين الوجود والحقيقة ، وتجلى ذلك بأوضح صورة فى كثير من شذرات هيراقليطس الباقية ، وفى قصيدة بارمنيدز (وبخاصة فى قوله المشهور إن الفكر – أو التعقل – والوجود شىء واحد) ، كما ظهر عند أرسطو الذى عرف الفلسفة بأنها « العلم بالحقيقة »[1] وحددها فى نفس الوقت بأنها العلم (أبيستيمى) الذى يتأمل الموجود بما هو موجود ، أى من ناحية وجوده .

أليس من الطبيعى إذن فى بحث يصف نفسه بأنه بحث فى « الأنطولوجيا الأساسية » أن يهتم بهذا الارتباط الأصلى بين الوجود والحقيقة ويلقى الضوء كذلك على العلاقة بين الآنية والحقيقة ، لكى يبين لنا فى النهاية أن الوجود لا ينفصل عن الحقيقة ، كما أن الحقيقة ملازمة للوجود ؟

يمضى هذا المبحث الأول – الذى ظل الشغل الشاغل لهيدجر فى العديد من دراساته ومحاضراته من « ماهية الحقيقة » إلى موضوع الفكر – فى ثلاث خطوات :

---

(١) (العلم بالحقيقة أو بالتكشف واللاتحجب كما يرى هيدجر)

١ — التصور التقليدى للحقيقة والأسس الأنطولوجية التى يقوم عليها .

٢ — الظاهرة الأصليـة للحقيقة والأصل فى التصور التقليدى الذى وصلنا عنها .

٣ — نوع وجود الحقيقة والشروط التى تعتمد عليهـا .

وإذا كانت طريقة السؤال هى أهم ما يميز الفيلسوف وتوجه فكره ، فإن هيدجر يتجه بسؤاله عن الحقيقة وجهة جديدة . انه يبدأ من التصور السائد المألوف عن الحقيقة ، وهو تصور راسخ فى أذهاننا منذ أرسطو وابن سينا وتوماس الأكوينى ، لكى يرجع إلى الظاهرة الأصيلة التى حجبها هــذا التصور . ولقد استقر الرأى فى هذا التصور على أن العبارة — الحكم أو القضية — هو محل الحقيقة وموضعها ، وأن ماهية الحقيقة تقوم على تطابق الحكم مع الموضوع . وهو رأى يستند إلى أرسطو الذى ينسب اليه تحديد هذا الوضع وإطلاق هذه الصيغة . فهل قال أرسطو ذلك صراحة ؟

الحق أن الأصل فى هذا الرأى يرجع إلى عبارة أرسطو التى يقول فيها إن تجارب النفس أو تصوراتها معادلة (أو مكافئة) للأشياء[١] . ومن الواضح أنه لم يقصد من قوله هذا أن يقدم تعريفاً للحقيقة . ولكن هذا القول تحول على يدى توماس الأكوينى إلى التعريف التقليدى للحقيقة بأنها تكافؤ أو تطابق بين العقل والشىء ، وهو التعريف الذى تمسكت به الفلسفة إلى ما بعد كانت (وقد أشار الأكوينى نفسه إلى أنه أخذ هذا التعريف

(١) أنظر لأرسطو، العبارة . De Interpret ، ١٦ ، ١٦

عن ابن سينا الذى يقال إنه أخذه بدوره عن كتاب التعريفات لإسحق الإسرائيلي من القرن العاشر)[١] . مهما يكن من أمر هذا التعريف المشهور فإن هيدجر يسأل : ما هو المعنى المقصود بالتطابق (التكافؤ أو التوافق)[٢] ؟ انه يعبر من الناحية الشكلية البحتة عن علاقة شيء بشيء . ولكن إذا كان التطابق علاقة ، فليست كل علاقة بتطابق . لا بد إذن من توضيح معنى هذه العلاقة وتحديدها . كيف يمكن أن يتطابق العقل والموضوع (الشيء) ومن أى جهة ؟ يلزم أن يتطابق الحكم مع مضمونه ، فمن أين يأتى هذا التطابق ؟ أنقول إنهما متساويان أو متشابهان ؟ ولكننى إن حكمت بأن القرش مستدير ، فلا يعقل أن أتصور أى نوع من التشابه بين الحكم والاستدارة ، بين العبارة التى أحكم بها (وهى لغوية) والقرش الذى أحكم بأنه متطابق معها (وهو معدنى) ! يلزم إذن أن يدرك العقل الموضوع (أو الشيء) على ما هو عليه . فكيف يتم هذا ، إذا كان هذا العقل لن يتحول إلى موضوع !

نحن جميعاً نميز فى الحكم بين « فعل الحكم » وبين موضوعه . وفعل الحكم حدث نفسى واقعى ، وموضوعه مضمون مثالى . والأمر كله يتوقف على هذا المضمون المثالى . فلسنا بحاجة إلى معرفة شيء عن طبيعة الأحداث النفسية التى فى الوعى عند القيام بعملية الحكم . ولكن المسألة ليست بهذه البساطة . فلدينا فعل الحكم الواقعى من ناحية ، ولدينا من ناحية أخرى المضمون المثالى الذى نفكر فيه أثناء تحقيق هذا الفعل ، ولا بد أن يتعلق

---

(١) الوجود والزمان، ص ٢٧٣ .
(٢) Correspondence — Adaequatio

هذا المضمون بشيء واقعى أو موضوع متعين . « ألا يكون واقع المعرفة والحكم قد انقسم بهذه الطريقة إلى أسلوبين فى الوجود « وطبقتين » لا يمكن أن يبلغ التلفيق بينهما إلى صميم أسلوب وجود المعرفة »[١] ؟ لنسأل إذن : متى تظهر الحقيقة فى فعل المعرفة نفسه ظهوراً صريحا ؟ الجواب : عندما يثبت فعل المعرفة أنه حق (أو صادق) . ومتى يتم هذا ؟ — الواقع أن هذه هى المشكلة ! ولا بد تبعاً لهذا « أن تتضح علاقة التطابق فى السياق الظاهرى للإثبات » . ونسأل من جديد : كيف نفهم هذا الإثبات ؟ يضرب لنا هيدجر مثالا بسيطاً من واقع التجربة التى نعيشها كل يوم . لنتصور أننا نقول عبارة عن صورة معلقة على الحائط ، فى الوقت الذى ندير لها ظهرنا ولا نراها رؤية مباشرة . ثم نستدير لنرى إن كانت العبارة صحيحة . كانت عبارتنا هى هذه : الصورة مائلة . فما الذى يجعلها صادقة أو كاذبة ؟ لا بد أولا أن نلاحظ أننا حينما ننطق بالعبارة لا نشغل أنفسنا بأية ظاهرة سيكلوجية أو أى فعل من أفعال التصور ، وإنما نكون مع الموضوع أو الشيء ذاته . ولسنا الآن بحاجة للبحث عن مختلف الإمكانيات التى تتيح لنا أن نكون مع الموضوع نفسه . ذلك أن التعبير (أو الحكم) وجود متعلق بالشيء أو الوجود نفسه[٢] . وفى المثال الذى قدمناه الآن يتم الإثبات عن طريق الإدراك الحسى . فما الذى يحدث على وجه التحديد عندما يتأكد صدق العبارة التى ذكرناها عن الصورة المعلقة على الحائط ؟

---

(١) الوجود والزمان ، ص ٢١٧ .

(٢) نفس المرجع ، ص ٢١٨ .

الجواب ببساطة : اننا نتوصل للموجود من ناحية وجوده ، أو بالأحرى نكتشفه .

هكذا يكون فعل المعرفة ـ الذى نعبر عنه فى صورة حكم أو عبارة ـ مسلكا نتخذه من الموجود لكى نكشف عنه أو نكتشفه ـ هذا الاكتشاف هو مركز الثقل فى الموضوع كله . لأن التوفيق بين العمليات النفسية والمضامين المثالية التى تضفى على كل شىء واقعى هو فى الحقيقة أمر عرضى لا أهمية له . إن معنى العبارة هو إتاحة رؤية الموجود الذى نعبر بها عنه . ومن ثم تكون الحقيقة هى الاكتشاف . ويكون التوصل إلى الحق عن طريق الكشف. لكن من الذى يقوم بهذا الكشف غير الإنسان (الآنية)؟ ألا يتحتم أن تكون موجودة ـ فى العالم لكى تتمكن من القيام به ؟ ـ الواقع أن هذا هو الذى يتعرض له القسم الثانى من هذا المبحث .

يحاول هيدجر أن يدعم تفسيره للحقيقة بالرجوع إلى فجر الفلسفة، والنظر فى المعنى الأصلى الذى كان يقصده فلاسفة اليونان المبكرون من كلمة الحقيقة (أليثيا = لا تحجب) . فهو يقف عند شذرة هيراقليطس الأولى[1] التى تتحدث عن معنى اللوجوس الذى يبين للناس حقيقة الأشياء وحالها التى

---

(١) تقول هذه الشذرة : « أما عن معنى اللوجوس ، كما يقدم ها هنا إلى الأبد، فان البشر لن يفهموه أبداً ، لا قبل أن يستمعوا اليه ولا بمجرد سماعهم له فعلى الرغم من أن كل شىء يتم وفقا لهذا المعنى ، فانهم أشبه بغير المجربين ، مهما حاولوا أن يختبروا أنفسهم مع مثل هذه الكلمات والأعمال التى أقوم شرحها وتمييز كل منها حسب طبيعته وبيان حالته. غير أن بقية الناس يظلون على غير وعى بكل ما يعملونه بعد اليقظة ، كما يفقدون الوعى بما يفعلونه فى أثناء النوم » .

هى عليه ، غـــــير أنهم لا يفهمونه ونداءه ، فيسقط فى التحجب ويهوى إلى الخفاء .

وترجمته هيدجر لكلمة « الأليثيا » اليونانية — التى تفيدنا القواميس بأنها هى الحقيقة — باللاتحجب (أو أسلب الحجب والخفاء إلى الظهور والجلاء) ليست فى مجرد ترجمة لفظية ، وإنما هى محاولة للنفاذ التى التجربة الأصلية التى ارتبطت منذ القدم بهذه الظاهرة ، والكشف عن « الحدث » الذى كانت تنطوى عليه رؤية اليونان الأول لها. وهذا هو الملمح الظاهرياتى (الفينومينولوجى) الذى يكتشفه هيدجر عند فلاسفة الإغريق فى فجرهم الشاعرى ، كما يكتشفه عند أرسطو « فاللوجوس » عند أرسطو كشف أو إتاحة رؤية الموجود الذى ينقل — من خلال القول — من التحجب إلى اللاتحجب ، من الخفاء إلى الظهور . أى إن القول فى صميمه كشف وإظهار (أبوفانسيس وأليثوبين) . ولكن ما هو هـذا الذى يكشف عنه القول وينتزعه من الحجب ويتيح له أن يُرى من ناحية وجوده ؟ انه الشىء نفسه ، الموجود من ناحية تكشفه أو الأسلوب الذى ينكشف به[1] .

لن يقف هيدجر عند هذا الحد فى تفسيره « للأليثيا » ، وسيواصل التفكير فيها فى بحوثه ودراساته التالية من « ماهية الحقيقة » إلى «موضوع الفكر » . ولكن الذى يهمنا فى هذا السياق أنه حاول فى هـذه المرحلة

---

(١) الوجود والزمان ، ص ٢١٩ .

المبكرة من تفكيره أن يبين الارتباط بين الأليثيا (اللاتحجب) والآنية . ففعل « الأليثوين » (اللاحجب أو إظهار الحقيقة) إنما هو فعل تقوم به الآنية وأسلوب من أساليب وجودها[1] ، حين تكشف الوجود أو تكشف عنه الغطاء . فالحق هو هذا المسلك الذى تسلكه الآنية ، كما هو فى نفس الوقت ذلك الذى ينكشف من خلال المسلك - أى ذلك الموجود المنكشف - ولهذا يطالبنا هيدجر بأن ننظر إلى المسلك الذى يمكن من الكشف على أنه هو الظاهرة الأصلية نفسها للحقيقة . هذا المسلك هو الذى وصفناه - كما رأينا من قبل - بانفتاح الآنية . وإن شئنا المزيد من الدقة فهو الوجود - فى العالم الذى يتركب من التوجد (التأثر الوجدانى - الوجدانية) والفهم والكلام ليتحد فيما سميناه « بالهم » . وهذا الهم يوحد بدوره بين الأنحاء الثلاثة للتزمن وهى المستقبل والماضى (الانقضاء) والحاضر .

وتعبير هيدجر المشهور «ان الآنية تكون فى الحقيقة»[2] لا يعنى بطبيعة الحال أنها تملك الحقيقة كل الحقيقة - فذلك شىء لا يقبله عقل ولا يسيغه ذوق - وإنما يعنى أنها قادرة على الكشف ، على انتزاع الحقيقة وإظهارها من ثنايا التحجب والخفاء عن طريق التصميم . ولا تتأتى لها هذه القدرة على الكشف عن الوجود وتقريبه وتبيينه وتشكيله وتناوله بالبحث... إلى آخر ذلك إلا لأنها قادرة على اتخاذ مسلك من نفسها ، أى على الانفتاح .

ربما اعترض معترض بأن الأمر لا يخرج عن وضع كلمة الآنية فى مكان

---

(١) الوجود الزمان ، ص ٢٢٠ .

(٢) نفس المرجع ، ص ٢٢١ .

كلمة « الذات » وأنه لا يعدو أن يكون صورة جديدة من هذه الصيغة الفلسفية الحديثة : « الوعي هو الوعي بالذات » . ولكن هذا الاعتراض وأمثاله يخطىء تفكير هيدجر ويخرج عنه منذ البداية . فمفهوم الآنية مختلف تمام الاختلاف عن مفهوم الوعي ، ولا يمكن أن يكون كلمة جديدة وضعت في مكان كلمة قديمة . وسيزول هذا الاعتراض إذا عرفنا أن هيدجر يبتعد بنفسه عن « الذاتية » و « الإنسانية » بمعانيها التقليدية التي تأكدت منذ ديكارت وعبر المثالية الألمانية حتى كيركجورد . ونيتشه ، كما أنه ينظر إلى الآنية منذ البداية على أنها « وجود - في - العالم » وترتب على ذلك نتائج لم تكن تخطر للفلسفة الحديثة على بال . انه لا ينطلق من ذات معزولة أو منعزلة ، يكون عليها بعد ذلك أن تنتقل إلى « المتعالي » - سواء فهمناه بمعنى الوجود أو الموضوع الخارجي أو بمعنى العالم أو الله - وإنما يبدأ من الآنية من حيث هي وجود - في - العالم ، فيؤكد هذا البناء الأساسي الذي تتميز به ويوضح كل ما يرتبط به من « وجودات » تقوم على تزمن الآنية . وكلها آراء لا يشك منصف في أنه لم يسبق اليها.

ان الوجود - في - العالم يعني أن انفتاح الآنية يتعلق ببناء الهم وما يتركب منه هذا البناء الكلي من وحدات المشروع (تزمن المستقبل حيث تشرع الآنية نفسها - إن صح هذا التعبير ! - وتنزع إلى تحقيق إمكانياتها مع انفتاحها على عالمها) والالقاء (الرمي - الانقذاف حيث تجد الآنية نفسها في عالم وجد من قبل ، وحيث يفترض هنا تزمن الماضي أو الانقضاء) . ولنتذكر هنا أن أمام الآنية سبيلين : فإما أن تتمكن من خلال المشروع

من تفهم نفسها على ضوء إمكانياتها الصميمة ، وعندئذ تكون فى حقيقة الوجود (التواجد) ، وإما أن تفهم نفسها من خلال العالم الذى أضاعت نفسها فيه وتضيعها أبداً ، وعندئذ تكون فى الحقيقة والزيف . ولكنها فى الأغلب الأعم تحيا فى هذه الحال الأخيرة ، وتعيش ـ كما رأينا من قبل ـ بأسلوب وجودها اليومى « ساقطة » فى اللاحقيقة . فهى دائما فى الحقيقة واللاحقيقة على السواء. ولهذا يتحتم عليها أن تحافظ باستمرار على ما اكتشفته وكشفت عنه ، حتى لا يسقط فى الفكر والمظهر . وهكذا يكون عليها أن تنتزع التكشف من المظهر، كما كان عليها أن تنتزع الحقيقة من اللاحقيقة. ولعل هذا أن يكون مصداقاً لكلمة جوته المشهورة فى القسم الثانى من فاوست : « لا يستحق الحرية والحياة إلا من يغزوها كل يوم »[1] .. ويمكننا أن نضيف إلى كلمة الشاعر الحكيم : ولا الحقيقة إلا من يغزوها فى سبيلها كل لحظة !

يتصل هذا كله بما سبق أن قلناه عن تفسير هيدجر لكلمة « الأليثيا » اليونانية التى تترجمها معاجم اللغة بالحقيقة (وهو تفسير قد لا يوافق عليه كثير من فقهاء هذه اللغة) ! فهو يرى أن الألف (الألفا) التى تبدأ بها الكلمة هى الألفا السالبة أو النافية ، وأن بقية الكلمة (ليثيا) تأتى من فعل لانثانو (يبقى محتجباً فى الخفاء أو النسيان) ، على نحو ما سنجد هذا بالتفصيل فى رسالته عن « ماهية الحقيقة » . ان الوجود ينتزع من التحجب. فعل إن كل اكتشاف يتم بالفعل لا يخرج عن أن يكون نوعا من

(١) راجع القسم الثانى من فاوست ، الفصل الخامس ، البيتان رقم ١١٥٧٥ ـ ١١٥٧٦

« الانتهاب »[1] .. وإذا كانت ربة الحقيقة التي يصعد اليها بارمنيدز في قصيدته الكونية المشهورة تخيره بين طريقين لا ثالث لهما . طريق الكشف وطريق الحجب ، أو إن شئنا بين طريق الوجود واللا وجود الباطل ، فإن هذا في رأى هيدجر تعبير عن رؤية قديمة قدم الفلسفة نفسها ، ولا بد أن نفسرها بأن الإنسان يكون دائما في الحقيقة واللاحقيقة على السواء .

نخلص من كل ما تقدم إلى نتيجتين : أولاهما أن الحقيقة الأصيلة هي انفتاح الآنية ، وهي لا تقوم على تفتح الآنية على ذاتها فحسب ، بل تقوم على تكشف الوجود في عالمها . وثانيتهما ان الآنية توجد أصلا في الحقيقة واللاحقيقة على السواء .

يمكننا الآن — على ضوء ما ذكرناه عن تميز الآنية بفهم الوجود — أن نقول إن فهم الوجود نفسه مستحيل بغير الانفتاح ، وأن الآنية لا تفهم نفسها وعالمها إلا لأنها توجد أو تتواجد دائما في هذا الانفتاح . وهذا هو الذي تميزها تمييزاً واضحا عن سائر الموجودات التي تستخدمها وتكون في متناول يدها ، كما يميزها عن الموجودات التي تكون حاضرة أمامها وتختلف عنها في أسلوب وجودها .

ولا يقف تناول هيدجر لمشكلة الحقيقة وارتباطها بانفتاح الآنية عند هذا الفصل الذي عرضناه عرضاً موجزاً ، وإنما يعود اليها مرة أخرى في نفس الكتاب في سياق كلامه عن التفسير الزماني للهم وتصويره للآنية بأنها

---

(١) الكلمة الأصلية هي Raub — راجع الوجود والزمان ، ص ٢٢٢ .

« قدرة على الوجود الكلى الحقيقى »[١] . فالتصميم — الذى تحدثنا عنه فى الفصل السابق — لا يكتسب معناه الحق إلا إذا أصبح « وجوداً متينهماً من أجل الموت » أو بعبارة أخرى إذا أصبح استباق للموت[٢] . فبالتصميم ترجع الآنية إلى وجودها الذاتى الأصيل . وما دامت الحقيقة تقوم فى الآنية، وما دام الحق — أى الانفتاح أو التفتح الأصيل — أسلوب وجود الآنية، فلا بد أن نخلص من هذا إلى أن التصميم هو الحقيقة الأصيلة للوجود. وإذا عقدت الآنية العزم على الحياة المصممة ، وجدت نفسها فى الحقيقة الأصيلة .

* * *

قلنا إن هيدجر تناول مشكلة الحقيقة لأول مرة فى كتاب « الوجود والزمان » ، ثم توسع فيها بعد ذلك فى دراسات ومحاضرات مختلفة . ولقد بدأ بحثه كما رأينا بالنظر فى المفهوم التقليدى للحقيقة ، وأرجع هذا المفهوم القائم على فكرة التطابق بين العقل والشىء أو بين الشىء والعقل إلى تكوين الآنية المتميزة قبل كل شىء بالقدرة على الكشف والانفتاح على نفسها وعلى العالم . والقول بأن الآنية « تكون فى الحقيقة » لا يعنى أن هناك حقائق تغرسها فيها قوى خارجية عنها ، بل معناه أنها وجود — فى العالم منفتح بصورة دائمة على عالمه وكل ما يتصل به . ولا شك أن هذا الفهم الجديد للآنية — أو قل للإنسان — قد تجلى فى فهم جديد مثله للحقيقة . وإذا كان هيدجر قد عزز رؤيته الجديدة بالتفسير الذى قدمه لبعض نصوص

---

(١) الوجود والزمان، ص ٣٠٥

(٢) نفس المرجع والصفحة .

المفكرين اليونان المبكرين (أنكسمندر وهيراقليطس وبارمنيدز) إلى جانب تأويلاته لبعض نصوص أفلاطون وأرسطاليس ، فلم يكن هذا مسألة عرضية ، ولم يكن لونا من ألوان التأريخ الفلسفى ، ولا ضربا من ضروب الحذلقة اللغوية . لقد كان من الطبيعى أن يدخل فى حوار مع أولئك الذين أسسوا الميتافيزيقا وأرسوا مناهج التفلسف وصاغوا مشكلاته التى لم تزل ملزمة للأجيال . وكان من الطبيعى أن يجد لديهم الأفكار التى كانت بمثابة العلامات على الطريق، ولا يملك أحد أن يغفلها أو يتنصل من واجب التفكير فيها .

وأخيراً فقد كان البحث فى وجود الإنسان — أو الآنية — فى «الوجود والزمان » مجرد تمهيد للسؤال الأساسى الذى لم يكف هيدجر عن إلقائه والتنبيه اليه ، وهو السؤال عن معنى الوجود . ولهذا كان من الطبيعى أن يتناول مشكلة الحقيقة فى نفس الكتاب بصوره مؤقتة ، وأن يرجع إلى هذا الشطر الثانى من نواة تفكيره فى بحوثه التالية . ولقد فعل هذا بوجه خاص فى رسالته عن « ماهية الحقيقة » التى يتعين علينا الآن أن ننظر فيها لنرى ما أضافه فيها من جديد ...

* * *

ماهية الحقيقة

كانت « ماهية الحقيقة » محاضرة ألقاها هيدجر فى خريف وشتاء سنة ١٩٣٠ فى مدن ألمانية مختلفة ، ثم أعاد النظر فيها وأضاف اليها الملحوظة الختامية قبل نشرها سنة ١٩٤٣ . وإذا تذكرنا أن كتابه الأساسى (الوجود والزمان) قد ظهر سنة ١٩٢٧ ، وأن محاضرته الشهيرة « ما الميتافيزيقا » قد صدرت سنة ١٩٢٩ ، أمكننا القول بأن « ماهية الحقيقة » هى أول عمل فلسفى بالمعنى الكامل يظهر بعدها، ولعلنا لا نتورط فى المبالغة إذا قلنا إنها من أهم أعماله الفلسفية .

والرسالة — كما سترى بنفسك — ! من أصعب نصوص هذا الفيلسوف الذى يتهم دائما بالغموض والتعقيد والاسراف فى نحت كلمات واشتقاقات غريبة على لغته نفسها ؟ ولاشك أن الترجمة — بكل ضروراتها ومخاطرها — قد تزيدها غموضا على غموض ، وقد لا تنجح كل النجاح فى تذليل وعورة النص الذى يتسم بالكثافة والدقة والتركيز والإحكام أضف إلى هذا أن الرسالة نفسها تمثل آخر مرحلة وصل اليها تصور الحقيقة عند الفيلسوف ؛ ولهذا لم أجد بأسا من المقارنة بينه وبين تصوره السابق لها فى « الوجود والزمان » ، أو تصوره اللاحق فى رسالته عن « النزعة الانسانية » وغيرها من دراساته ومحاضراته .

كان هيدجر فى « الوجود والزمان »[1] قد عرض التصور التقليدى

---

(١) راجع الوجود والزمان ، ص ٢١٤ — ٢٣٠ — والفصل السابق عن « السؤال عن الحقيقة » .

الحقيقة » ، وهو الذى يذهب إلى أن مكان الحقيقة هو الحكم ، وأن ماهيتها هى التطابق بين هذا الحكم والشىء . ولكنه أكد – كما رأينا – أن هاتين القضيتين لا تمثلان الوضع الميتافيزيقى النهائى للمشكلة على نحو ما عرضها كبار الفلاسفة الكلاسيكيين صراحة أو ضمنا فى أعمالهم . كما أخذ يلح منذ ذلك الحين على أن المشكلة لا تزال فى حاجة إلى المزيد من الشرح والتوضيح ، وهى مهمة أخذ بها نفسه فى الرسالة التى تجدها الآن بين يديك .

كان « الوجود والزمان » قد مهد الطريق وبين معالمه . ولكنه وقف عند مرحلة معينة حددتها خطة الكتاب وبنيته ، ووصل إلى نتائج تعد من منظور هذه الرسالة نتائج مرحلية ، حتى ليمكن القول إن الفيلسوف نفسه قد تجاوزها ورد بعضها أو تراجع عنه .

ويتفق « الوجود والزمان » و « ماهية الحقيقة » فى أن تطابق الحكم والموضوع أو تطابق الموضوع والحكم لا يعبر إلا عن وجه واحد من وجوه المشكلة . فالقضية أو العبارة التى تحكم على قطعة نقدية بأنها مستديرة ليست هى نفسها شيئاً مستديرا ، ولا هى من المعدن الذى صنعت منه القطعة النقدية .. وليس الهدف منها (أى من العبارة) أن تصبح هى الشىء الذى تعبر عنه ، بل أن تكشف عن الحالة التى يكون عليها هذا الشىء . أى أن العلاقة المميزة للحقيقة (او الصدق) – وهى علاقة التطابق أو التوافق – علاقة من هذا النوع : كما – هى – عليه ..

ولكن كيف يصبح هذا النوع من التطابق ممكنا من الناحية الأنطولوجية؟ لا يمكن الإجابة على هذا السؤال إلا بالبحث فى بناء الموجود الذى يصدر الحكم ، والموجود الذى ينصب عليه هذا الحكم . وهذا يدل على أن هيدجر يدين كل تصور يرجع الحكم إلى مضمون « كامن » (أو مباطن ومحايث) فى الذات التى تحكم ، أو يدين كل تصور يرده إلى التمثل الذاتى[1] . وقد احتفظت رسالته عن ماهية الحقيقة بهذا المصطلح الأخير ، ولكنها حافظت كذلك على معناه الاشتقاق المباشر الذى يفيد المعرفة عن طريق « استحضار » الشيء المعروف أمام العارف أو إظهاره أمامه (وهو نفس المعنى الذى تنطوى عليه كلمة التمثل فى العربية) .. ومعنى هذا مرة أخرى أن كلمة التمثل تستبعد فكرة التصور الذاتى التى نفهمها منها عادة ، كما تستبعد فكرة البناء أو « التشكيل » الذى تقوم به الذات فى فعل المعرفة كما يفهمه كانت وأتباعه من الكانتيين الجدد . ولهذا نرجو أن يلاحظ القارئ أن التمثل ليس له أى معنى نفسى ، ولا يشير إلى أى فعل محدد من أفعال الوعى والشعور . وإنما يقصد به استحضار الشيء والدخول فى مجاله والانفتاح على ظهوره وتكشفه قبل إصدار أى حكم عليه .

ونعود الآن إلى السؤال الذى طرحناه: كيف تقوم هذه العلاقة؟ ما الذى يسمح بالتطابق بين الحكم والموجود الذى ينصب عليه هذا الحكم ؟

---

(١) الكلمة التى يستخدمها هيدجر هى كلمة Vor—stellung المعتادة ، ومعناها الحرفى هو وضع الشيء أمام العارف واستحضاره .

إن إمكانية التطابق — كما يؤيد هيدجر فى « الوجود والزمان » و « ماهية الحقيقة » على السواء — تتطلب قبل كل شىء أن يتكشف الموجود الذى أصدر عليه حكمى على النحو الذى يكون عليه ، وأن تكون لدى القدرة على الكشف عنه فى حالته هذه[1] . بهذا يقوم الحكم على الاتجاه أو « المسلك » الذى يهدف إلى الكشف عن الموجود ، أو إلى « تركه — يوجد » كما تعبر الرسالة التى بين أيدينا . هذا الاختلاف فى المصطلح يستحق منا وقفة قصيرة . فقد كانت مهمة « الوجود والزمان » — كما بينا فيما سبق — هى التمهيد للسؤال عن « معنى الوجود » ، وإن كان الكتاب قد اقتصر أو كاد على تحليل الموجود الإنسانى (الآنية أو الدازين) ولم ينظر إلى غيره من الموجودات إلا من خلال هذا التحليل . وقد حاول هذا التحليل أيضا أن يثبت أن الإنسان يحيا على حالين أساسيين، أحدهما يميل به عادة إلى وضعه فى موقف الوهم والزيف وعدم الأصالة بالقياس إلى نفسه ، كما ينزع به بطريق غير مباشر إلى نفس الموقف بالقياس إلى الأشياء . ذلك أن أسلوب انفتاح الموجود الإنسانى أو الآنية هو الذى يحدد مدى ما يقدر على استحضاره وتمثله ، كما يقرر أسلوب هذا الاستحضار والتمثل . وهذا هو الذى عبرت عنه كذلك ماهية الحقيقة فى صراحة ووضوح . فإذا تكلمنا عن معرفة الموجود على ضوء اتجاه أو مسلك يتسم عادة بالتنكر والزيف والوهم ، تحتم علينا أن نبين خصائص المعرفة

---

(١) ص ٢٤٩ إلى ص ٢١٨ .

الحقة التى تستحضر الموجود على ما هو عليه أو بالأحرى تحاول أن تكشف عنه .

تجاوزت رسالة هيدجر عن « ماهية الحقيقة » هـذا التحليل الوجودى أو الأساسى ، واتجهت مباشرة إلى تناول علاقة الموجود المعروف أو القابل للمعرفة بالبناء الأصلى للآنية . هـذه العلاقة الأصلية التى تربط الإنسان بالأشياء هى الموضوع الأساسى الذى تدور عليه « ماهية الحقيقة » . وهى فى صميمها علاقة متعالية ، تقوم على البنية التى يتميز بها الإنسان من حيث هو كائن متعال أو « متخارج » أو « متواجد » خارج نفسه مع الأشياء. فالأصل أن الإنسان موجود «بالقرب» من الأشياء، لأنه فى الأصل موجود « متخارج » أو « متواجد » ، أى موجود على الدوام « خارج » نفسه ، على نحو ما يفسر هيدجر كلمة الوجود المألوفة فى اللغات الأوربية الحديثة[١] . ولعلنا لا نجاوز الصواب إذا قلنا مع المترجمين الفرنسيين لماهية الحقيقة[٢] ان فكرة « التخارج » أو التواجد قد حلت الآن محل فكرة « الوجود — فى — العالم » التى نعرفها فى « الوجود والزمان » : وقد يرجع هذا إلى أن الفكرة الأولى تؤكد معنى العلو والتعالى بأكثر مما تفعل الثانية: صحيح ان هذه الفكرة الأخيرة قد بينت بوضوح أن وجود الإنسان — فى —

---

(١) وهى كلمة existence المعروفة التى يحب هيدجر دائماً — كما قدمنا فى هواش سابقة — ان يضعها على هذه الصورة التى تفيد الوجود — فى — الخارج EK—sistence .

(٢) انظر مقدمة الترجمة الفرنسية ، ص ١٢ .

العالم لا يعنى أنه موجود كسائر الموجودات كأن يوجد مثلا « بجانب » البيوت والأشجار والبجع ! — بل الأحرى أن يقال إنه « يحتوى » هذه الموجودات أو يضمها فى بناء له طابع الإحالة ، لأنه يكون دائما خارج نفسه وبالقرب منها ، ولأنه بطبيعته « متخارج » أو « متواجد » . ولكن المهم بعد كل شىء أن « ماهية الحقيقة » قد جاءت لتؤكد أن الوجود — فى — العالم أو التخارج هو العامل الأساسى المكون للحقيقة . ولهذا التأكيد معنى مختلف عن معناه فى « الوجود والزمان » . فهو يدل على أن الإنسان من الناحية الشكلية هو مصدر الحقيقة ، لأن بلوغ الحق يتطلب موجودا قادرا على الكشف ، أى موجودا منفتحا غير منطو على نفسه أومنغلق بين جدران ذاته ، يملك القدرة على أن يكون ذاته وأن يكون فى الوقت نفسه خارج ذاته وبالقرب من سائر الموجودات. هذا الطابع الأنطولوجى المزدوج للحقيقة يقتضى موجوداً متخارجا . ولا ينبغى أن نفهم من هذا أن الانسان هو الذى «يخلق الحقيقة» أو «يصنع مضمون الأحكام الحقة التى يصورها» . بهذا نصل إلى ملمح جديد يدل على تطور مفهوم الحقيقة فى العملين الفلسفيين اللذين نشير اليهما . فقد ألح « الوجود والزمان » على أن خلق الحقيقة هو بمثابة إيجاد معنى لمشروعات « الآنية » . هذه المشروعات التى تستبق بها الآنية نفسها هى التى تتيح لها انتشال الموجود من العدم والعماء الأصلى . ولكن « ماهية الحقيقة » لا تبلغ هذا الحد من الغلو فهى تنظر إلى الموجود فى ذاته وتعترف بدلالته فى ذاته . وفكرة الوجود (أو لنقل فكرة التخارج والتواجد) ! التى كانت تدل على الخاصية التى تجعل الآنية تستبق

نفسها فى سعى متصل لتحقيق إمكاناتها وتفسير الأشياء فى عين الوقت ، قد أصبحت الآن تدل على خاصية أخرى تختلف عن سابقتها اختلافا شكليا على الأقل ، وتجعل الآنية دائما بالقرب من الأشياء ، كما تجعل للأشياء دلالة فى ذاتها . صحيح ان الوجود والفهم لا يزال لهما نفس المعنى . ولكن الكلمة التى تؤكد المعنى المشترك لم تعد هى « الاستباق » أو إلقاء الموجود الإنسانى بنفسه فى مشروعاته ، بل أصبحت هى الانفتاح على الموجود بوجه عام .

وهنا نستدرك فنقول ان فكرة « المشروع » التى اختفت حروفها من النص الذى سأقدمه لك ، لم تغب روحها عنه تماماً ، فهى الآن مطوية فى فكرة الخضوع للموجود أو تركه يوجد ويكون ، وهى كذلك متضمنة فى القول بأن الإنسان لا يبلغ من الحقائق إلا ما ينفتح عليه عن طريق « مسلكه » ويبقى بعد كل شىء أن هذا النص يبرر الرأى الذى ذهب اليه الفيلسوف فى كتابه الأكبر(١) من أن الآنية هى التى تكون الحقيقة بفعلها الكاشف — ولا ريب أن العبارة الأخيرة ظلت مطوية فى ضباب الغموض حتى جلتها « ماهية الحقيقة » ورفعت عنها النقاب .

قس على هذا قضية أخرى أشار اليهـا « الوجود والزمان » ثم جاءت « ماهية الحقيقة » فأضفت عليها معنى مختلفاً ، ونقصد بها القضية التى تحدد حقيقة وجودنا بالقدرة على جعل الحقيقة ممكنة . فالكشف عن الموجود على

---

(١) الوجود والزمان ، ص ٢٢٠ .

ما هو عليه وفى كليته — وعلى هـــذا الـكشف وحده تقوم كل حقيقة أساسية — يرتبط ارتباطا مباشراً بالمسلك الذى يسميه هيدجر « ترك الوجود يوجد » . هذا المسلك وحده هو الذى يقينا السقوط والتورط فى اتخاذ الوجود الجزئى مقياساً لـكل وجود ، وهو أمر نتعرض له على الدوام فى حياتنا اليومية وتصرفاتنا العملية . ولهذا فلن يتسنى لنـا الـكشف عن الوجود فى كليته ولا القرب من حالته التى هو عليها إلا بقدر ما نبتعد بأنفسنا عن الوجود الجزئى ونحميها من الانغماس فيه .

كان نيتشه يتمنى أن يحقق الحلم القديم الذى تعبر عنه هذه الـكلمة القديمة: « كن أنت نفسك »[1] ــ وها هو ذا هيدجر يواصل السعى إلى تحقيق الذات الأصيلة بغية تحقيق الوجود الأصيل . وليست القدرة على إقامة الحقيقة ـــ أى على الوجود خارج الذات وبالقرب من الوجود على ما هو وفى كليته ـــ سوى تأكيد لحقيقة وجودنا الخاص الذى حدده من قبل تحديداً دقيقاً ووصفه بأنه تواجد أو تخارج . هكذا استطاع الفيلسوف أن يقرر ـــ دون لبس أو غموض — ان الحقيقة موجودة لأننى أوجد الوجود الحق أو لأننى أكون أنا نفسى .

* * *

---

(١) وقد عبر عنه الشاعر جوته فى قصيدة من أعذب قصائده فى الديوان الشرقى وهى « حنين مبارك » فى هذين البيتين المعروفين :

ان لم تحقق هذا ، أن تموت لـكى تـكون أنت نفسك ، فسوف تبقى ضيفاً متعباً ، يهيم على الأرض المظلمة ...

يحسن بنا قبل الحديث عن مضمون الرسالة أن نلقى بعض الضوء على كلمة « الوجود » التى يوشك هيدجر أن يكررها فى كل سطر يكتبه ! ان اللغات الأجنبية تورد الحرف الأول منها مكبراً ، وهو أمر يأباه الرسم العربى . ولا بد لنا على كل حال من التمييز بين الوجود والموجودات . فكل ما يوجد أو يكون ، كل موجود أو كائن له وجود . بهذا المعنى نتحدث عن وجود الإنسان والحيوان والمعدن والنبات . إنهـا جميعـاً موجودة أو كائنة ، كلها موجودات . والذى يجعلها موجودات ليس هو نفسه موجوداً وإنما هو « الوجود » . أى أن الوجود هو الذى يسمح لجميع الموجودات أن توجد أو يكون لها وجود هو وجودها. هذا الوجود هو الوجود الأول، الأصيل ، أو إن شئت فهو الوجود العام أو الوجود باطلاق[1] ، كما يؤثر هيدجر أن يعبر عنه . وبغير هذا الوجود لن يتسنى لنا أن نجرب أى موجود . ربما تصورنا من هذا الكلام أننا نحيا فى أفقه ومجاله كلما التقينا بالموجودات. غير ان الأمر الغريب حقاً هو أننا ننغمس عادة فى بحر الموجودات ونتشتت بينها ، بحيث يندر أن يكون ماثلا فى منظور رؤيتنا حين نرى الموجودات أو نتصل بها فى حياتنا اليومية . تؤكد هذا عبارة هيدجر التى يقول فيهـا ان الإنسان ليتشتت فى الموجود بحيث يستغرق فيه ويفقد نفسه ، وهو لذلك لا ينتبه إلى الوجود أدنى انتباه[2] . إن الإنسان يتصور أن الموجود هو

---

(1) Das Sei schlechthin

(٢) وردت هذه العبارة فى مخطوطة محاضرات هيدجر التى ألقاها سنة ١٩٤٤ عن المنطق . وهى محاضرات لم يبلغ الى علمى انها نشرت فى كتاب . وقد أوردها المترجمان الفرنسيان لماهية الحقيقة ، ص ١٩ — ٢٠ .

الذى يؤدى إلى الوجود . ويضيف هيدجر إلى هذا قوله : « انه لا يهتم بالموجود الذى يصل اليه إلا من جهة تحديداته أو تعيناته لا من جهة أنه « يوجد » أو « يكون » . وهو يكتفى بالنظر اليه من حيث هو شىء ، يكتفى بتنظيمه وترتيبه ووضعه فى شبكة من العلاقات . الانسان الغارق فى حياته اليومية لا يكترث «بوجود» الأشياء ، ولا يعنيه أن تكون مؤسسة على « الوجود » . ان كل همه واهتمامه موجه إلى الموجود . أو الوجود فهو غريب عنه . انه الزمن السىء والزمن السىء يكفينا ، أما «وجود» (كينونة) هذا الزمن فلا وزن لها عندنا . ذلك هو الاسم الذى نخلعه على الوجود . يجعل كل موجود « يوجد » ، يختلط — بتسميته نفسها — مع التحديدات والتعينات التى تقوم عليها العلاقات المتبادلة فى نشاطنا العادى . بيد أن كل سلوك بشرى يعمل على اندلاع شرارة هذه النقيضة التى تقوم على معرفة الانسان للموجود ونسيانه الوجود . انه يتقدم بخطى حثيثة نحو الموجود ، ولكنه لا يبلغ من نفسه أن يركز على الوجود ذاته » . لا ريب فى أن هذه العبارات — التى لا يفتأ هيدجر يكررها بصور مختلفة فى كتاباته المتأخرة — لا يمكن أن تفهم إلا فى سياقها العام . ولكنها قد تنجح على كل حال فى الوفاء بالغرض الذى نقصده منها ، وهو إلقاء شىء من النور على معنى كلمة « الوجود » التى نخشى أن تلتف حولها ظلمات السر من كل ناحية ...

* * *

ولعل من المفيد أيضاً قبل الدخول فى « متاهة » الرسالة نفسها أن نلقى

بمعنى الصحو — والضوء أو النور أو الإنارة هي كلمة هيدجر الأخيرة فيما يبدو ! — على كلمات تتكرر كثيراً على صفحاتها وتكاد توحي بقرب هيدجر من « ملكوت » التصوف والإشراق والروحانية ، وإن كان هو نفسه يصر على رفض هذا الظن كل الإصرار ... فهل يسمح تكرار كلمات الكشف والتكشف والانكشاف في هذه الرسالة أن نلجأ إلى الاستعارة الديكرتية القديمة عن «النور الفطري» التي وردت لأول مرة عند شيشرون كناية عن العقل البشري، ثم أضاف إليها أوغسطين وبونا فنتورا وأصحاب الإشراق في القرنين السابع عشر والثامن عشر النور العلوي ليكون شرطا للمعرفة الحقة ؟ وربما جاز لنا القول بأن « الآنية » قد أصبحت عند هيدجر نوعا من النور الفطري أو الطبيعي . وليس معنى هذا أن الإنسان هو الذي يخلق المعنى ويوجد الحقيقة ، بل معناه أنه يقوم بدور الكشف (بالمعنى الذي يفهمه أصحاب الكيمياء من هذه الكلمة) ! لأنه هو الكائن الوحيد الذي يملك القدرة على التواجد ، وبهذا يضفي على نفسه المعنى الكامن في كل الموجودات .

قلنا إن الانصراف إلى الوجود الجزئي في غمرة الحياة العملية يحمل معه نذير السقوط والزيف . ومع ذلك فيجب ألا ننسى أن هناك علاقة جدلية قائمة بين معنى الوجود الجزئي ومعنى الوجود في كليته . وإذا كانت حياتنا اليومية والعملية واقعة تحت رحمة الموجودات الجزئية ، عاطلة من القدرة على الكشف بمعناه الصحيح ، فهي مع ذلك تظل محتفظة بعلاقة ضمنية تصلها بالموجود في مجموعه . ولعل من أعجب سمات الوجود الساقط في الزيف

والضلال أنه يسعى بكل جهده لنسيان هذه العلاقة أو تناسيها ، ويدع الموجودات الجزئية تتحكم فيه وتسيطر عليه بحيث يتوه بينها ويضيع. والغريب حقا انه ينجح فى محو هذه العلاقة الأصيلة أو نسيانها تمام النسيان! والأغرب من هذا أن الموجود الجزئى نفسه يقتص منه فيخفى عنه معناه الحق ، لأن هذا المعنى لا يمكن أن ينكشف للإنسان الغارق فى دوامة الحياة اليومية وضروب النشاط العملية حتى ينظر إلى علاقته الجدلية بالموجود فى كليته نظرة الاعتبار .. ولعل هذا أن يؤكد لنا أن الأصالة — أى ترك الموجود يوجد فى كليته وعلى حاله التى يكون عليها — هى الشرط الذى لا غنى عنه للتكشف والانكشاف . .

كل ما قلناه الآن يفرض علينا أن ننظر إلى مشكلة اللاحقيقة نظرة أصيلة . فالرأى التقليدى الشائع عن اللاحقيقة يتصورها على معنى الخطأ وعدم الصواب ، أى ينظر إليها كأنها هى الوجه العكسى الآخر من التطابق والاتفاق بين العقل والشىء أو بين الشىء والعقل. غير أن اللاحقيقة بمعناها الأصيل تختلف عن هذا كل الاختلاف . انها الوجه الجدلى المقابل للحقيقة ، وترتبط بالحقيقة الأصلية أو الأساسية فى وحدة ماهوية أصيلة . فإذا صح ما قلناه من أن الحقيقة لا تكون إلا فى وجود الموجود ، وإذا كنا لا نصل إلى وجود الموجود إلا من خلال التقابل الجدلى بين الموجود الجزئى والموجود الكلى ، فإن من الصحيح أيضاً أن يكون تكشف أحدهما ملازماً لتحجب الآخر ، أى ملازماً للاحقيقة. غير أن هذه اللاحقيقة المبدئية المحتومة يمكن أن تنقلب بدورها إلى صورة من الصور العابرة للاحقيقة (والخطأ بمعناه الشائع فى أسلوب المعرفة

هي إحدى هذه الصور) . ويتم هذا التشوه أو هذا الانقلاب نحو اللاحقيقة عندما يتراخى التوتر الجدلى الذى أشرنا اليه وتنغمس الآنية انغماسا تاما فى أحد طرفى التوتر الذى أشرنا اليه وتنسى الطرف الآخر كل النسيان . والواقع أن هيدجر لا يعنى فى هذه الرسالة إلا بوجه واحد من وجوه هذا هذا النسيان ، وهو الوقوف عند الموجودات الجزئية والانصراف إليها ، ويرى فى ذلك خطراً كبيراً يتهدد الحضارة الغربية . وقد كان حريا به أن يلتفت إلى خطر آخر — لعله لا يهدد هذه الحضارة بنفس الصورة الملحة لأنه لا يزال بعيداً عن القلوب والأذهان — ألا وهو خطر الهروب الكامل من الموجود الجزئى إلى ضباب « الكلية » والتعميم والخيال والصوفية السلبية والأحلام الرومانسية التى تكون فيها كل الأبقار سوداء (على حد تعبير هيجل) ! وهو خطر طالما تعرضنا له فى الشرق وطالما خلعنا عليه أسماء رنانة كالزهد والمثالية والتفانى فى سبيل المبادئ الخالدة ! ولعل الفيلسوف الفرنسى المعاصر إمانويل ليفيناس قد تنبه أيضا إلى هذا الخطر فوجه فلسفته كلها من الوجود إلى الموجود (كما يقول عنوان أحد كتبه وكما يتكشف له فى الوجه الإنسانى) فقلب البناء الهيدجرى كله على رأسه! مهما يكن من شيء فإن مشكلة اللاحقيقة ، شأنها فى هذا شأن مشكلة الحقيقة التى لا تنفصم عنها ، قد تطورت فى هذه المرحلة من تفكير هيدجر بعد مرحلة « الوجود والزمان » — ولا عجب فى هذا بطبيعة الحال . فقد

اتسع نطاق الاشكال الذى يؤرقه منذ ذلك الحين واشتدت محنته وبعدت أعماقه ...

* * *

يعرف قارئ هيدجر أن كتاباته ورسائله ومحاضراته تتميز بالبناء الشكلى المحكم. كما يعرف أيضا أن الإلمام بهذا البناء أمر لا غنى عنه لفهم مضمون النص والنفاذ إلى أغواره، وتلمس الطريق الذى يهديه فى متاهاته ويصل به إلى لحنه الأساسى الذى تشبه جميع الأنغام أن تكون تنويعات عليه .. وهنا تطل علينا مشكلة الدور المشهور الذى يأخذه عليه الشارحون أضف إلى هـــــذا أنه كثيراً ما يلجأ إلى ما يسميه المناطقة بالمصادرة على المطلوب، إذ يفترض صحة النتيجة فى بداية البحث ثم يحاول ما وسعه الجهد إثباتها والبرهنة عليها ! ولهذا نجد من يسارع باتهامه بالمغالطة أو التحايل على الكلمات أو التعسف فى الاشتقاقات أو لوى أعناق النصوص أوالغموض والارتباك المتعمد .. ولعل خير السبل لإنصاف الرجل والبعد عن مزالق الاتهام هو محاولة فهمه « من الداخل ». وهذه ضرورة يفرضها أسلوبه فى الكتابة والتفكير واستخدام المصطلحات. فكلمات كالحرية أو الوجود أو الحقيقة تكتسى على يديه ثوبا مختلفا عن ثوبها الذى تعودنا عليه أو تعلمناه من التراث. ولو أصررنا على قراءتها بمنظار معانيهـــا التقليدية لكانت النتيجة الوحيدة هى الوقوف على بابه وقفة الشحاذ أمام قصر الأمير أو الريفى فى محطة المدينة أو الكافر على باب الجنة ! ولا بد لنا للنجاة من هذا المصير خطوة خطوة فى داخل المتاهة، وتلمس الخيط الهادى الذى أنقذ

ثيسيوس من فم الوحش الخرافى (القنطور) ، وعرض أفكاره وتأملاته ومراحل استدلاله فى صبر وأناة .

نود قبل كل شىء أن نشير إلى الروح السقراطية التى تتغلغل فى ثنايا هذه الرسالة وتبث الحياة والحركة الجدلية فى بنيتها ، وتشد حلقاتها وتتجاوزها فى آن واحد . ولعل السباحة فى تيار هذا الجدل الحى أن تكون أهم من الوقوف عند نتائجه ، لأن النتائج لا تكتسب معناها الحق إلا من انفاس التطور الذى يحركها وينفخ فيها شعلة الحياة . والأمر يعتمد بعد كل شىء على الدخول فى دائرة هذا الفكر والتحرك فى مجاله والحوار مع إشكالاته والمشاركة فى محنة السؤال ولو كلفنا العمر كله ! ولا بد فى النهاية من أن نثب الوثبة التى تحتم علينا مخاطرة اللقاء مع كل فكر جاد !

يدور التمهيد الذى وضعه هيدجر لهذه الرسالة حول الإعداد لهذه الوثبة. فهو يؤكد منذ البداية أن السؤال ينصب على ماهية الحقيقة لا على «الحقائق» المألوفة ، عملية كانت أو اقتصادية أو سياسية أو علمية أو دينية أو فنية . وهو يدعونا للخروج من دائرة التفكير اليومى الساذج، والنظر إلى مشكلة الحقيقة نظرة جديدة مختلفة كل الاختلاف عما تعودت عليه عيون « الحس السليم » (الفهم العام أو الذوق الفطرى) . هذه مسألة أساسية لا يفتأ ينبهنا اليها منذ البداية ، بل اننا لا نكاد ننتهى من قراءة هذا التمهيد حتى نشعر أن هذا الحس السليم أو ما شئت له من أسماء هو أعدى أعداء الروح الفلسفى

إنه ضيق الأفق ، معصوب العينين ، عاجز عن العلو إلى الأسئلة الأخيرة أو الغوص فى أعماقها ، مطمئن إلى القريب المحسوس الذى يلمسه أو يقبض عليه بكلتا يديه . وهو إلى هذا كله عنيد مكابر ، متشبث بحصنه الحصين فى داخلنا ، ومن أصعب الأمور أن نطرد شيطانه المقيم فى نفوسنا مهما تذرعنا بالرقى والتمائم ونثرنا البخور والأدعية لإخراجه من قمقمه !

صحيح أن الحس السليم كان فينا جميعاً ، وأننا لا نستغني عن الرجوع اليه فى شئوننا العملية واليومية . وصحيح أيضاً أن له فلسفته التى يستند اليها ، وأن تكن هذه الفلسفة قد تجمدت مع الزمن وانطفأت فيها شرارة الاندهاش . بل إن هناك فلسفات مشهورة تقوم عليه منذ القدم، ابتداء من السفسطائية والتجريبية حتى فلسفة مور التحليلية وغيرها من الفلسفات الوضعية . وليس من الصواب أن نهون من شأن هذه الفلسفات أو نتعالى عليها . فقصة الصراع بين الفلسفة والحس السليم مستمرة منذ عهد أفلاطون حتى عهد هيجل ونيتشه . ولكن المشكلة أن التفلسف الحق لا يبدأ أولى خطواته حتى يكافح هذا الحس السليم الرابض فى أنفسنا ويتغلب على النزاع الطبيعى — أو الموقف الطبيعى بتعبير هسرل — الذى يسلم بالوجود ببساطة ويهرب من مشقة البحث فى الماهيات والعودة للبدايات ، ويضيق بالسؤال ويتجنب الأشكال، ويصر دائماً على أن كل شىء واضح مفهوم وعلى ما يرام!

هكذا يبدأ هيدجر رسالته باستبعاد « الحقائق » المألوفة التى لا تتصل بماهية الحقيقة وبيان العقبات التى تحول دون التفكير فى مشكلاتها تفكيراً جذريا بالنظر الفلسفى . وهى عقبات يضعها « تفكير » الحس السليم أو

الفهم العام الذى يحتم علينا أن نبدأ بقهره والعلو عليه إلى مستوى فكرى آخر لا ينفر من البحث فى الماهية ولا يفزع منه ! وتحديد الماهية أمر عسير محفوف بالصعاب ، فليست الماهية بالطبيعة الماثلة على الدوام فى أفق تفكيرنا ومعرفتنا . وإنما هى الطبيعة الخافية التى لا تكتشف بغير الجهد الجهيد ، يبذله فكر اختار أن يرتفع فوق يقين الحس السليم وبداهة الحياة العملية . هكذا يدفع هيدجر الاشكال ويحرك السؤال . انه يثير الاعتراضات الممكنة من جانب «الفكر» اليومى على جدوى البحث عن الماهية . فهذا «الفكر» الذى يزعم أنه يصدر عن حس سليم (لم يقصر هيدجر فى الاعتراف به وبيان ضرورته ولا قصر فى اتهامه بالعمى والصمم) ! يدعى أن الأمور التى يغفلها السؤال عن الماهية هى بعينها الأمور الواقعية التى يجب أن تبقى بمنجاة من الشك ، أى هى الأمور التى تتصل بحقيقة الحس السليم نفسه ! والحس السليم « يؤكد حقه بالسلاح الوحيد الذى يملكه ، وهو الإهابة ببداهة دعاويه واعتراضاته » . ولا جدوى من دخول الفلسفة فى جدال معه ، لأن كل جدال يفترض أساساً مشتركا بين الطرفين ، وهذا الأساس لا وجود له على الاطلاق . كما أن البحث فى حقيقة الحس السليم نفسه يستلزم النظر فى ماهية الحقيقة من حيث هى كذلك ، أى الحقيقة التى ينبثق عنها كل ما يحمل صفة الحق أو يدعيه لنفسه . فالحس السليم مدان فى كل حال .

ولكن هل نحن أبرياء من هذا الوزر الذى يتحمله الحس السليم ؟ ألسنا نحن أيضاً على مستواه ؟ ان الفيلسوف يتجه الينا بالسؤال حتى نصبح نحن السائل والمسئول . ولن يتسنى لنا أن ننصت لصوته أو نتنبه لتحذيره حتى

ننتشل أنفسنا من براثن الحس السليم ، ونذير ظهورنا لجنته الزائفة . ولن نبلغ هذا حتى نشعر بالمحنة : حتى نعرف أننا نحن الممتحنون .

* * *

بعد التمهيد للسؤال وإيقاظ شعلة الأشكال يبدأ الفصل الأول بالحديث عن التصور الشائع عن الحقيقة. هذا التصور الشائع — كما يفهم من اسمه — يعلن عن نفسه بنفسه كأنه أمر بدهي . ولكن جذوره ممتدة فى أرض التراث الفلسفى منذ العصر الوسيط الذى يمتد بدوره إلى بعض العبارات المأثورة عن أرسطو . ورجعة هيدجر إلى التراث لا تعنى أنه سيتناول المشكلة تناولا تاريخيا ، فما كان فى يوم من الأيام مؤرخا للفلسفة بالمعنى المألوف من هذه الكلمة . انه يلتمس من التاريخ والتراث « شهادة » ، ويستمد منهما دليلا على معنى الحقيقة المتأصل فى نفوسنا جميعاً .

ما تحديد الفكر الشائع بين الناس لمعنى الحق ؟ انه التوافق والصحة ، التطابق والصواب . علام يقوم هذا التحديد ؟ يقوم على تحديد أسبق منه تكون عند المدرسين فى العصر الوسيط . ليس الأمر وليد الصدفة . ولا هو شىء تقصد به الموازنة التاريخية . فالواقع أن هذا التصور الشائع لم يكن تصورا متعسفاً منبت الجذور عن الماضى . انه نتيجة تمخضت عن تفسير قديم لوجود الموجود . وإذا كان هذا التفسير قد نسى أو أصابه الوهن وسوء الفهم ، فإنه لم يفقد مع ذلك أثره القوى على تفكيرنا وحياتنا اليومية . نحن جميعا — عن قصد أو غير قصد — نفهم الحقيقة بمعنى التطابق . ولكننا

ننسى أصله اللاهوتى فى تفكير العصر الوسيط ، وقد ننسى كذلك عبارة القديس توماس الأكوينى التى ختمت على هذا الفهم بخاتمها المعروف : « الحقيقة هى تطابق الشىء مع العقل » . وقد يرجع البعض بهذا الفهم اللاهوتى لمعنى الحقيقة إلى أرسطو ، فيجعل من الحكم مكان الحقيقة ، ويتصور هذه بمعنى تطابق الحكم مع الشىء الذى نحكم عليه . ولكن هل نظلم أرسطو وننسب اليه شيئا لم يقله ، أم نأخذ منه رأيا دون رأى ؟ لقد أشار هيدجر نفسه إلى هذا فى « الوجود والزمان »[(١)] . حين قال : «ليس الحكم هو الموضع » (أو المكان) الأصلى للحقيقة ، وإنما الحكم — بوصفه أسلوب امتلاك لما يكتشف ونحوا من أنحاء الوجود فى العالم — هو الذى يقوم على فعل الكشف ، أى على الانفتاح الكاشف للآنية . وهيدجر يعزز هذا المعنى فيشير إلى أهمية كتاب الثيتا (الكتاب العاشر)[(٢)] من الميتافيزيقا لأرسطو ، وهو الذى يقدم فيه المعلم الأول تصورين مختلفين عن الحقيقة : الحقيقة بوصفها كشفا[(٣)] ، وبوصفها تطابقا[(٤)] . والمهم ألا يغيب عن بالنا أن كلا هيدجر فى هذا الفصل بضمير المتكلم الجمع لا يعبر عن رأيه الشخصى ، وإنما يؤكد تأثير هذا التصور العام الذى ينبغى تجاوزه .

* * *

(١) الوجود والزمان ، ص ٢٢٦ وراجع كذلك «السؤال عن الحقيقة» فى هذا الكتاب .
(٢) أى كتاب الـ Θ (الثيتا) من ميتافيزيقا أرسطو .

(٣) باليونانية (اليثوين) أو الكشف واللاحجب .

(٤) باليونانية (هوموبوزيس) أو التوافق والتطابق .

بعد العرض الأولى لتصور الحقيقه بمعنى التطابق (أو التوافق والتكافؤ) يأتى دور الفصل الثانى لتوضيح هذا التطابق نفسه ، وبيان دلالته العميقة من وراء معانيه المختلفة ، والإجابة على هذا السؤال البسيط الذى سيؤدى بنا إلى قلب المشكلة : كيف يصبح هذا التطابق ممكنا ؟ والحق ان الإجابة على هذا السؤال الأساسى هى التى ستلقى الضوء الغامر على مشكلة الحقيقة بأكلها : الحقيقة هى الانكشاف أو اللاتحجب من صميم الاحتجاب لكائن تقوم ماهيته على مسلك الانفتاح لنورها ..

هل نفهم من هذا أن هيدجر يرفض مفهوم الحقيقة بمعنى التطابق أو يتحفظ فى قبوله ؟ الواقع أنه لا يرفضه ، وإنما يرجع به إلى « أساسه » الأول الذى يجعله ممكنا . وهذا شىء لمسناه وكررناه أكثر من مرة .

يرى هيدجر أن توافق الحكم أو تطابقه مع الشىء هو نوع من « التكافؤ » . ولا يعنى هذا أن الحكم يريد أن يجعل من نفسه شيئا (فالعبارة أو القضية التى تحكم على القطعة النقدية بأنها مستديرة لا يمكن — كما قدمنا — أن تصبح هى نفسها قطعة نقدية) ! بل معناه أنه يتخذ بالقياس إلى الشىء علاقة من نوع خاص ، هى علاقة نعبر عنها بقولنا : على ما هو عليه أو من حيث هو كذلك . والتمثل أو الاستحضار هو جوهر هذه العلاقة . والتمثل هو « جعل الشىء يوضع أمامنا بوصفه موضوعا » ، أى التعبير عنه بما هو كذلك وبحالته التى يظهر بها . والشرط الذى يعتمد عليه التمثل هو أن يوضع الكائن القائم بالتمثل فى « النور » الذى يتيح للشىء أن يظهر له . هذا الشىء المتمثل يتحتم عليه أن « يقطع أو يتخلل

مجالا مفتوحا فى مواجهتنا » . فالكائن الذى يقوم بالتمثل يملك القدرة على « التخارج » ، على وضع نفسه فى مجال المواجهة ، على « الاستحمام » فى ضوء هذا المجال ، وكل هذا يسميه هيدجر « بالانفتاح » . هذا الانفتاح « مسلك » ، لأن الإنسان الذى يضع نفسه فى مجال المواجهة لا بد إن يواجه شيئا سبق له الظهور من قبل ، ولا بد له بصورة أو أخرى من أن يقف منه موقفاً أو يسلك منه مسلكا .

لا يخطرن ببالنا أن هذه نسخة جديدة من التصور التقليدى للحقيقة . فالفيلسوف ينتقل الآن من مفهومى التطابق والتكافؤ المعروفين إلى مفهوم آخر جديد لا غنى عنه لإمكان قيامهما ، ألا وهو المفهوم الذى أطلق عليه اسم « الانفتاح » . بهذا يتجاوز التصور التقليدى الذى جعل الحكم مكان الحقيقة ، كما يتغلب فى نفس الوقت على الصعوبات التى واجهتنا فى ختام الفصل الأول .

* * *

غير أننا لم نفرغ بعد من كل الصعوبات ! فعلينا أن نخطو خطوة أبعد لنعرف ما هو الأساس الذى تقوم عليه الإمكانيه الباطنة لانفتاح المسلك ، أو ما الذى يجعل المسلك يتخذ الموجود معياراً لأفعاله . صحيح أن الإنسان منفتح بطبيعته على الموجود . ولكن ليس يلزم عن هذا أنه مستعد بطبيعته للخضوع له واختياره معياراً يهتدى به فى أفكاره وأفعاله . ما السبب فى هذا ؟ ومن أين تتأتى له هذه الإمكانية الباطنة ؟

* * *

الفصل الثالث يتولى الإجابة على هذين السؤالين ، محاولا تفسير هذه الإمكانية وبيان الأسباب التى حددت ماهية الحقيقة وقصرتها على توافق الحكم أو تطابقه مع الشىء ، على نحو ما رأينا فى التصور التقليدى الذى تقدم الحديث عنه . وهيدجر لا يرفض هذا التصور كما قدمنا ، ولكنه يوضح كيف انتهى — على الرغم من قصره البين — إلى الظهور فى صورة التعبير الكامل عن ماهية الحقيقة .

ان ما نسميه بالتطابق أو التوافق بين الآنية والموجود الذى تتمثله لا يتحقق حتى « يحرر » الإنسان ليكون أهلا للدخول فى المجال المفتوح الذى يمكن من خلاله أن يتم ظهور ما يظهر له ، بيد أن الإنسان لا يمكنه أن يحرر نفسه إلا إذا كان حراً : « ان انفتاح المسلك ، وهو الذى يجعل التوافق ممكنا من الناحية الباطنة ، يقوم على أساس الحرية . إن الحرية هى ماهية الحقيقة » .

هذا أمر طبيعى لا شك فيه . ولكن ألا نبعد بهذا عن دائرة التصور المألوف عن الحرية والتحرر ؟ ألا نسيء فهم العبارة السابقة إن حاولنا أن نفهم الحرية بمعناها التقليدى من حيث هى حرية القبول أو الرفض ، والسلب أو الإيجاب ، والفعل أو عدم الفعل ؟ ألا تختلط الأمور فى أذهاننا وتقحم الحرية فى مجال الحقيقة الذى يبدو غريبا عنها كما تبدو غريبة عنه ؟ وكيف تخضع الحقيقة للتعسف والهوى والذاتية ؟ لا بد إذا أن نفهم الحرية فهما آخر يختلف عما درجنا عليه أو تعلمناه . وهذا هو الذى يتصدى له الفيلسوف فى الفصل الرابع من رسالته .

* * *

ما الحرية ؟ سؤال ضخم . ولكنها ليست مقطوعة الصلة بماهية الإنسان . وإذا كان التصور الشائع عنها يجعلها خاصية من خصائص الإنسان ، بحيث يملكها ولا تملكه ، فإن علينا أن نبين الارتباط الأساسى بين الحقيقة والحرية ونبحث ماهية الإنسان بحثا يضعنا فى المجال الذى تفصح فيه الحقيقة بصورة أصيلة عن ماهيتها .

ألا نلمس هنا نوعا من الدور المنطقى ؟

ألم يكن الفيلسوف يريد أن يفسر ماهية الحقيقة فإذا به يقرر فجأة أن ماهية الحقيقة هى الحرية ؟! وحين سألناه : وما الحرية ؟ إذا به يفسرها عن طريق ماهية الحقيقة التى يزعم أنها أشد منها أصالة ؟

سيبقى هذا الدور قائما ما بقيت نظرتنا إلى تفكير الفيلسوف نظرة تحليلية تهتم بالعزل والفصل ، والقسمة والتمييز . ولو نظرنا اليه نظرة كلية توحد بين خطواته ومراحله لاختفى الدور الذى توحى به عبارته .

يؤكد هيدجر — بأسلوبه المعهود الذى لا يخلو من التقرير قبل الأوان ! — إن ماهية الحقيقة هى الحرية . ومعنى هذا أن الانفتاح لا يقوم إلا على الحرية . ولكننا من ناحية أخرى لن نفهم معنى الحرية حتى نتجه ببصرنا إلى ماهية الإنسان بحيث نجد أنفسنا فى « المجال الذى تفصح فيه الحقيقة عن نفسها » وتحضر بنفسها حضوراً أصيلا . بهذا يمتنع الدور لامتناع الاستدلال . فماهية الحقيقة لن تكون نتيجة برهان ولا ثمرة استنباط . وإذا كان الفيلسوف يفكر بطريقة « لولبية » ترتب شيئا على

شيء ، فإنما يفعل ذلك لـكي يمهد « لتجربة » الحقيقة ويعدنا « لرؤيتها ».

ما هي إذن الماهية « الأصلية » للحقيقة التي نصفها عادة بالثبات والبقاء ونقول ان حقيقة الحكم تقوم عليها؟ لا بد من إلقاء الضوء على هذه الحقيقة لـكي يتسنى لنا بعد ذلك أن نفهم معنى الحرية .

ليست الحقيقة في صورتها الأصيلة من صنع العقل . إنما هي ذلك الذي قصده اليونان في فجر الفـكر الغربي عندما أطلقوا اسم الحقيقة على تـكشف الموجود أو لا تحجبه (اليثيا)[١] . على ضوء هذا المعنى الأصلي للحقيقة يمكن أن تفسر الحرية بأنها هي « ترك الموجود — يوجد »[٢] ، و « هبة النفس للموجود » ، بنفس المعنى الذي نقصده حين نقول عن إنسان أنه يهب نفسه للخير . الحرية إذا هي التي تجعل الإنسان «يهب نفسه للمنفتح — وانفتاحه». وهو لا يحقق معنى الحرية — أي لا يـــترك الموجود يوجد — إلا إذا «تعرض» للموجود ، على نحو ما يتعرض لدفء الشمس أو تقلبات الطقس . والتعرض هنا يساوي القول بالوجود على نحو يكون فيه الإنسان خارج نفسه بالقرب من .. أي هو التخارج أو التواجد . فإذا نظرنا إلى ماهية الحرية على ضوء ماهية الحقيقة كانت هي التعرض للموجود من حيث أنه بطبيعته يكشف عن نفسه أو « ينـكشف » . ولهذا فإن الإنسان الذي

---

(١) باليونانية ἀλήθεια .

(٢) وترك الموجود هنا لا يفيد التخلي عنه ولا عدم الاكتراث به ، بل يفيد التوجه اليه والانفتاح عليه وليس الترك فعلا يقوم به الانسان على هواه ، بل هو الذي يجعله « آنية » بحق ، أي يجعله كائنا عددا بعلاقته بالمفتوح وانفتاحه الذي يغمر كل الموجودات ، أي « بالحق » كما فهمه اليونان بمعنى المتكشف اللامحتجب . .

يفتقد الحرية (أى الإنسان المنغلق على نفسه ، العاجز عن الخروج منها والقرب من غيره ـ وبالتالى من ذاته ـ) لا يملك القدرة على هذا التعرض ، أى لا يوجد على الإطلاق ..

بهذا التعرض — الذى يتيح الموجود نفسه أن ينكشف — يعبر الإنسان عن إنفتاحه ويؤكد « آنيته » . وإنفتاح الإنسان أو تواجده هو الذى يسمح للموجود أن يوجد على ما هو عليه وفى كليته (وهــو ما فعله أول أغريقى نطق بهذا السؤال : ما الموجود ؟) ولهذا فإن الحيوان لا يوجد بهذا المعنى ولا يشارك فى أية كينونة أو حضور ، لأنه عاجز عن « التواجد » بالمعنى المشار إليه . أما الإنسان فهو وحده الذى يدعو الوجود إلى الوجود ، أنى إتجه ببصره أيقظه من سباته وغمره بنوره . . « لأنه بطبيعته وبحكم وجوده - فى ـ العالم هو الكائن المنار والمنير .. »[1]

هكذا يتضح ما قلناه من قبل من أن الحرية ليست شيئاً يملكه الإنسان ويتصرف فيه على هواه ، وإنما هى التى تمتلكه . أنها تؤسس علاقته بالموجود ، وهذه العلاقة هى التى تؤسس التاريخ . فالتاريخ يبدأ بالوجود (أو الحضور) ، والوجود يبدأ بالموجودالذى يتخارج أو يتواجد . لهذا لايعرف الحيوان شيئاً عن التاريخ ولا يمكنه أن يكون كائناً تاريخياً . ما السبب ؟ لأنه يفتقد العــلاقة التى ذكرناها بالموجود ، لأنه لا ينفتح عليه ولا يتعرض لانكشافه ..

بهذا يصبح البحث عن الحقيقة الأصيلة بحثاً تاريخياً بالضرورة ، بل يصبح بحثاً عن أصل التاريخ ، بل عن لحظة ابتدائه ، عندما تنفتح الإنسانية على

(١) الوجود والزمان ، ص ١٣٣ .

حقيقة الوجود كله وتتجه إليها وتلتزم بها وتصونها وترعاها . فى هذه اللحظة نفسها عرف اليونان أن الموجود هو «الفيزيس» (الكينونة المتفتحة النامية) وبها بدأ تاريخ الغرب ...

بيد أن الإنسان قد لا يترك الموجود يوجد فى كليته وقد لا يتمثله أو يلتزم بحقيقته ، بل نراه « يغطيه » ويزيفه ويشوهه . عنـــدئذ ينتصر « المظهر » الخداع وتسود اللاحقيقة . عندئذ تنشأ مشكلة اللاحقيقة ، لا على المعنى الذى يفهم عادة من أنها مسألة ثانوية لاحقة لمشكلة الحقيقة - كأن تكون نتيجة مترتبة على الخطأ كما يتصور الحس السليم ، أو على الغفلة وعدم الإنتباه إلى بساطة الحقيقة وتميزها كما يتصور اسبينوزا — بل بمعنى ارتباطها الأساسى بالحقيقة ، وكونها خطوة حاسمة على الطريق المؤدى للكشف عن طبيعة الحق: « ولهذا فإن السؤال عن ماهية الحقيقة لا يصل إلى مجـــاله الأصلى إلا إذا استطاع كذلك — من خلال النظر المسبق فى الماهية الكاملة للحقيقة — أن يضم التفكير فى اللاحقيقة إلى أفق تكشف الماهية » . من هذا المنظور الجديد يبدأ الفيلسوف دراسة ماهية الحقيقة فى الفصل الخامس من رسالته .

* * *

ليس ما يقدمه المؤلف هنا عن الحقيقة على ضوء اللاحقيقة مجرد تكرار لما قدمه على ضوء الحرية . فنحن نصادف الآن فكرة جديدة لم ترد من قبل. تلك هى فكرة «التأثر» التى يضفى عليها الآن معنى جديداً غير معناها الذى عرفناه فى كتاب الوجود والزمان حين جاءت فى سياق تحليله لحالات الوجود وكون الآنية ملقى بها فى العالم (والكلمة الأصلية — كما ذكرنا فى هامش

النص — توحى بضبط الأوتار والتوفيق بينها لاخراج الصوت أو اللحن المرجو ..) . ولكن التأثر هنا لا شأن له بكلمات النفس ولا بأحوال الحياة النفسية ، وإنما يتصل بما سبق الحديث عنه فى الفصل السابق عن التعرض المتخارج . أنه فى النهاية أسلوب محدد من أساليب الوجود يؤثر علينا ويوجهنا ويتحكم فينا ، كما يدخلنا فى علاقة مع الموجود فى مجموعه وكليته ويحول بيننا وبين الضياع فى هذا الموجود الجزئى الخاص أو ذاك . ولكن ما هو هذا الموجود فى مجموعه وكليته ؟

ليس هذا الموجود الشامل مجرد «حاصل جمع» لكل ما يوجد ، ولا يجوز لنا أن نخلط بينه وبين « كل» الموجودات المعروفة فى الواقع وفى لحظة معينة من لحظات التجربة اليومية أو العلمية . أن الوجود الكلى الشامل هو الذى يتكشف لنا من خلال التأثر ، وهو الذى يؤثر علينا ويحددنا وأن بقى هو نفسه بغير تحديد(١) فنحن فى مسلك الانفتاح على الموجود أو التعرض المتخارج له « نتأثر » بالموجود فى كليته ونستقر فيه . ولكن هذا التعرض والتأثر لا ينفصل كما رأينا عن ترك الموجود يوجد ، أى لا ينفصل عن صميم الحرية . غير أن هذا الترك أو هذا المسلك الحر للآنية يؤدى بالانسان لكشف الموجود الخاص المتعلق به كما يعمل فى نفس الوقت على حجب الموجود بكليته . هكذا يلقى الموجود الخاص بالموجود الكلى العام فى ضباب

---

(١) يلاحظ بهذه المناسبة أن كلمة التأثر Stimmung وفعل التحديد bestimmen ينحدران من جذر واحد . .

الاحتجاب . وكلما قويت علاقتنا بهذا الموجود الخاص ، وازداد اهتمامنا به وانصرافنا إليه ، تحجب الموجود الكلى واستحكم خفاؤه .

وليت الأمر يقف عند هذا . فنحن نميل مع الزمن إلى أن نخفى عن أنفسنا هذا الحجب نفسه . وتلك هى محنة الانسان فى هذا العصر الذى اتسع فيه علمه بالموجود الجزئى الخاص وأصبح — أو كاد — يعيش فى حالة نسيان الموجود فى كليته ، بل فى حالة نسيان للنسيان !

وهذا هو الذى حدث أيضاً فى « الميتافيزيقا » الغربية على مدى تاريخها الطويل . صحيح أنها كانت تسأل عن الموجود بما هو موجود ، وكانت فى مراحل تطورها المختلفة تخلع عليه معانى مختلفة ، ولكنها لم تحاول أبداً أن تفكر فى التحجب أو تجعل « السر » موضوعا لها . ولهذا ظلت هائمة فى ضلال الموجودات بعيدة عن حقيقة الوجود ومعناه ..

* * *

ويأتى الفصل السادس فيتناول تحجب الموجود الكلى وخفاءه . إن القضية الآن هى قضية اللاحقيقة الأصلية التى لا تنفصم عن الحقيقة . وقد نبهنا هيدجر فى نهاية الفصل الرابع إلى هذه العلاقة الأساسية بين الحقيقة واللاحقيقة ، وبين لنا أن من المستحيل السؤال عن إحداها دون السؤال عن الأخرى .

لاشك أن الحس السليم أو الظن الشائع سيتعثر فى فهم هذه الصفحات سيتشبث بطريقته المباشرة فى النظر إلى الأمور فيبقى على السطح ويسقط فى الحفر الطافحة بسوء الفهم ! لأن ماهية الأشياء لاتزدهر أبدا على السطح ، ولأن السر يكمن دائما فى الأعماق . وعبثا تحاول النظرة السريعة — وهى

أسيرة اللحظة المباشرة والواقع المباشر ! — أن تبلغ اليه عن طريق الفكر اليومي المعتاد ومافطر عليه من تعجل وحساب ، وتنفر من كل ماتشتم منه رائحة الإشكال ، [١]

ومع هذا كله فان التخلى عن التفكير الشائع لا يكفى وحده للولوج من باب التفكير الماهوى ، وإنما هو مدخل ضرورى وحسب . ويرجع هذا إلى أن الأفكار الحقة نادرة. فهى ليست من صنع الفكر وتأليفه . كما أنها لاترقد فى الأشياء رقدة الحجر على سطح الأرض أو الحصاة فى عمق الماء . أن الإنسان يكون العديد من الأفكار ، غير أن هذه الأفكار ليست هى الأفكار الأصيلة . فالأفكار الأصيلة تقدم للانسان ،توهب له،حين يضع نفسه فى ذلك الانتباه الحقيقى الذى هو بمثابة نوع التهيؤ لما هو خليق بالفكر . [٢]

لنرجع إلى العلاقة بين الحقيقة واللاحقيقة . إننا نخطىء خطأ بالغاً إذا تصورنا أن اللاحقيقة مجرد صورة باهتة كما نتصور الظلام بالقياس إلى النور والمرض بالقياس للصحة والشر بالقياس للخير . ليست اللاحقيقة هى عكس

(١) هنا نجد نوعان من التلاقى بين هيدجر وهيجل فى رفض « المباشر » ، على الرغم من اختلاف رؤيتهما . فهيدجر يهاجم الحس السليم أو الفكر الشائع الذى يجد كل شىء واضحا لايحتمل السؤال ويضيق بالبحث عن السر والماهية . أما هيجل فيؤكد فى الفصل الاول من ظاهريات الروح أن النظر المباشر — للهذا ـ والا ـ ذاك ـ يعجز عن بلوغ مستوى الوعى أو الشعور وأن بطلان المباشر ينتج عن طبيعة الروح نفسها التى هى فى صميمها توسط (انظر مقدمة الترجمة الفرنسية ، ص ٤٠ — ٤١ .

(٢) عن المحاضرات التى ألقاها هيدجر سنة ١٩٤٤ واقتبسها المترجمان الفرنسيان فى مقدمتها لماهية الحقيقة (ص ٤١) ولعلها أن تكون محاضراته التى نشرها بعد ذلك تحت عنوان « ماهو الفكر ؟ »

الحقيقة أوسلبها ، على نحو ما نفهم من تصورين متضادين فكيف نتصور هذه « اللا » التى تسبق كلمة « اللاحقيقة » ؟ (وما أكثر ما تتردد هذه اللا فى الفصل السادس والفصول التالية فى كلمات كاللاماهية واللاتحجب !) .

لاشك أن القارىء سيدرك بنفسه أن هذه « اللا » تختلف عن « لا » السلب العادية فهى تحيلنا إلى مجال أصلى (يفترضه أسلوب التفكير العادى وأن كان لا يلتفت إليه ولا يكترث به !) هو مجال التحجب ، وهو مجال أسبق فى الوجود من كل ظهور أو تكشف للوجود . فى ظهور نطاق هذا المجال — الذى يتصل به الانسان دائما على نحو أو آخر ونقف منه موقفا لا يبلغ أبدا مستوى الوعى — تكون « حقيقة الوجود » ، ومن خلاله يمكن أن نقترب قليلا أو كثيرا من الوجود .

إن حقيقة الوجود أسبق من كل حقيقة متعلقة بالموجود ، كما أنها أكثر منها أصالة وأهمية . هذه الحقيقة الأولية حاضرة دائما بصورة أو بأخرى ، مهما تكلفنا من الجهد لتجاهلها ، ومهما تصور الانسان أن كل علاقة بالوجود قد اختفت ، ومهما دخل فى روعه أنه نسى الوجود وصار غريبا عنه . ذلك أن الوجود لا ينفك يظهر لنا ويقدم لنا نفسه باستمرار ، مهما حاولنا إنكاره والانصراف عنه . ولو كف الوجود نوره فكيف يتسنى للانسان أن يتعرف على الموجود الخاص الذى لا يني عن السعى وراءه ، كيف يتأتى له أن ينطق فعل يوجد أو « يكون » ؟ — وهو أهم كلمات اللغة وأكثرها ابتذالا فى آن واحد ؟ !

من خلال «ترك — الموجود — يوجد» يكون هذا الموجود ويحضر . لهذا يوصف هذا الترك بأنه كشف «له» . ولكن حضور الموجود الخاص وظهوره يلازمه احتجاب الموجود فى كليته . ومن هنا يمكن فهم هذه العبارة العويصة . « فى الحرية المتخارجة (للآنية) يتم حجب الموجود بكليته، يكون الاحتجاب».

لا بد إذن من تفسير معنى الحجب إذا أردنا أن نفهم العلاقة بين الحقيقة واللاحقيقة . فلما كانت الحقيقة هى الكشف (أو بعبارة هيدجر الخيفة هى الترك المتخارج لوجود الموجود !) فلا بد أن تنطوى على نوع من الحجب مادام الأول مستحيلا بغير الثانى . بهذا يصبح الحجب أو الاحتجاب شرطا للحقيقة بوصفها كشفا ، بل إن فعل الكشف لا يتم إلا على أساسه . لا معنى إذن لأن نتصور أن هذا الحجب نوع من الظلام الذى سيبدده النور ، أو أن ظهور « الآنية » يكفى لتبديده ، إذ لا بد من القول بأنه كامن بالضرورة فى صميم الآنية ، وأنه محجوب عنها بحكم طبيعتها . فالانسان يخفى عن نفسه أن هناك نوع من الاحتجاب والخفاء يلازم إنكشاف الموجود وظهوره . أى أن الاحتجاب كامن فى الآنية الانسانية بقدر ماتكون هذه كاشفة . ولا يخطرن ببالنا أن هذا الاحتجاب متوقف على « الذات الانسانية » لكى تتصرف فيه بحريتها . فالواقع أن فكرة الذاتية لا مكان لها فى فلسفة هيدجر — اللهم إلا مكان الرفض والانكار — كما أن كلمة الآنية عنده ليست بديلا لكلمة « الذات » المعهودة فى نظريات المعرفة ، وإنما تدل على تصور مختلف للإنسان الذى يتميز قبل كل شىء بأنه « موجود — فى — العالم » ، ومن ثم الانسان ليس هو السيد المتحكم فى الاحتجاب ولا فى التكشف بل إن

هذين هما اللذان يسودانه وتحكمان فيه . وهذا هو الذى توحى به العبارات التالية التى تأتى فى بداية الفصل السادس الذى تتحدث عنه :

« إن التحجب يمنع « الأليثيا » من التكشف ، بل لايسمح لها بأن تكون « ستيريزس » (سلبا) ، وإنما يحفظ لها (أى للاليثيا) أخص ما يخصها . « أو هذه العبارات التى يستطرد فيها الفيلسوف : « إنه (أى التحجب) أقدم من ترك الموجود نفسه ، الذى يحجب أثناء قيامه بالكشف، كما يتخذ موقفا من التحجب » .

لابد من تعليق قصير على هذه العبارات التى لن تفهم إلا فى سياقها . فإذا كانت الحقيقة هى الكشف ، وكان كل كشف يفترض الحجب ، فإن اللاحقيقة ستصبح مرادفة لعدم الكشف . بهذا لاتكون العلاقة بين الحقيقة واللاحقيقة علاقة تضاد منطقى . بل علاقة المؤسس بالأساس الذى يقوم عليه . معنى هذا أن الحقيقة ـ على العكس مما يظن الرأى الشائع ـ تتأسس على اللاحقيقة ، وأن هذه ـ بوصفها لا ماهية الحقيقة ـ تحيل إلى ماهية أسبق . وإذا كان الانسان على علاقة مستمرة بالتحجب ، فلابد من القول بأنه يوجد دائما فى اللاحقيقة وأن هذا وحده هو الذى يجعله قادراً على الكشف .

ولكن التحجب يؤكد نفسه ـ كما سبق أن رأينا ـ فى كل ترك ـ للموجود . فترك ـ الموجود يحجب الموجود بكليته . والموجود بكليته هو المحتجب . ولما كان ترك ـ الموجود يقيم بالضرورة علاقة بالموجود بكليته الذى يظل فى هذه العلاقة على احتجابه ، فإن هيدجر يؤكد مع ذلك أن « ترك ـ الموجود يحقق تحجب المحتجب . وهذا هو الذى يصفه بالسر . فليدن

السر فى رأيه معضلة أو لغزا يتطلب الحل، وإنما هو الحدث الأساسى الذى الذى يتغلغل فى وجود الانسان . ولهذا يمكن القول بأن الانسان ليس بالكائن الذى يحتجب بقدر ما يكشف فحسب، بل إنه يصر على أن يحجب عن نفسه ذلك التحجب الأصلى. ولعل هذا أن يكون قريباً مما يقصده هيدجر فى النص الأول الذى اقتبسناه فى بداية هذا الفصل حين يقول إن التحجب يحول بين « الأليثيا » وبين التكشف، وأنه لايسمح لها أيضاً بأن تكون سلباً، بل يحتفظ لها بأخص ما يخصها. ولعل المقصود « بأخص ما يخصها » هو السر نفسه . ومن ثم يمكننا أن نفهم هذه العبارة العسيرة أو نحاول فهمها على أقل تقدير : فالتحجب اللازم للحقيقة يحول دون تصور هذه الحقيقة باعتبارها كشفا كليا كاملا. ولما كان هذا التحجب نفسه يتحجب فى « الآنية » التى تقوم بالكشف، فإن « الأليثيا » تعجز حتى عن اعتبار نفسها سلبا للكشف الأصلى . لهذا فإن التحجب يحتفظ للحقيقة بصورة من صور السر الأساسى، أو بالأحرى يحتفظ لها بسر تختص به .

هل فسرنا العبارة العسيرة بعبارات أشد عسراً ؟ لنقل باختصار إن التكشف لا يتم إلا على نحو جزئى . فهو يتحقق فى ظل الاحتجاب وعلى أساسه، وكلما تقدم فى فعله الكاشف عمل على مزيد من الحجب . وكلما اتسعت معرفة الانسان بالموجود الجزئى دفع هذا بالموجود بكليته [1] إلى

---

(١) هل الموجود بكليته مرادف للوجود ؟ لاشك، كرر هيدجر فى بعض كتبه (ما الميتافيزيقا ونظرية أفلاطون عن الحقيقة) أن الموجود بكليته هو موضوع الميتافيزيقا فاذا صح أن الكشف عن الموجود يعمل على حجب الموجود بكليته، فهل يصدق هذا على الميتافيزيقا ؟ وهل يمكن بعد ذلك أن نقول إن الميتافيزيقا تسأل عن الموجود بكليته ! إن طرح الميتافيزيقا لهذا السؤال لايعنى =

الظل. وكلما زاد نجاحه فى هذا « الكشف » الموهوم زاد الاحتجاب وأمعن السر فى الخفاء .

* * *

وتبدأ الفقرة من هذا الفصل (السادس) بعبارة قد تبدو محيرة: وهكذا يحدث فى أثناء ترك ـ الموجود ، الذى يكشف عن الموجود بكليته ويحجبه فى نفس الوقت ، أن يظهر المحتجب فى المقام الأول » .

ولا بد أن يسأل القارىء نفسه : كيف يمكن أن يظهر المحتجب ،فى حين أن الظهور لا يقال إلا على الشىء الذى يقدم نفسه لنا بحيث تمكن معرفته أو التعرف عليه وإدراك ماهيته إدراكا واضحا ؟

لا مفر من فهم كلمة « الظهور » شأنها فى ذلك شأن بعض الكلمات التى يستخدمها هيدجر كالحرية والحقيقة واللاحقيقة ـ بمعنى مختلف عن معناها المألوف فى التراث أو لدى الحس المشترك والفهم العام .فظهور التحجب يدل

= بالضرورة إنها تحله أو إنها تقدم له الحل الوحيد الصائب . وإذا كانت الميتافيزيقا على مدى تاريخها الطويل قد نظرت إلى ماهية الموجود بكليته على أنه هو (الفيزس) أو الواقع المادى أو المثال أو الذات أو الروح الخ فهل يعنى هذا أنها ماهيته ؟ الواقع أن هيدجر - فى بحوثه المختلفة - يرى أن هذه الصفات والأسماء المختلفة دليل على أن الميتافيزيقا قد اخطأت ماهية الموجود بكليته (او ماهية الوجود) أساءت فهما كما اساءت فى نفس الوقت فهم « السر » ولهذا يذهب إلى ان الميتافيزيقا اسيرة هذا « السر » الذى عجزت حتى عن صياغته صياغة واضحة . (إذ لايكفى — كما توضح فلسفة هيدجر كلها — ان نكثر من الكلام عن شىء لكى نتصور اننا فهمناه !) والمهم فى هذا السياق ان احتجاب الوجود او الموجود بكليته لايمنع ان نضعه موضع السؤال . وطبيعى ايضا ان قهر الميتافيزيقا — وهو شغل هيدجر الشاغل ! — لايحول دون طرح هذا السؤال ، بل لعله يدعو اليه .

هنا على أنه يتم بصورة نحسها « الآنية »، لا يعنى أن هذا الظهور يمكن أن يؤدي إلى ماهيته. ولاشك أن فى إمكاننا أن نجرب ظاهرة ونحس بها وتبقى مع ذلك محوطة بالسر. فظهور التحجب لا يعنى اختفاء هذا التحجب وزواله ·

وظهور هذا التحجب مرتبط بالآنية : « إن الآنية ، بقدر ما تتخارج ، تمهد (أو تؤدى إلى) أول وأوسع عدم ـ تكشف، أى اللاحقيقة الأصلية. هل يتناقض هذا مع ماسبق قوله من أن التحجب أقدم من ترك ـ الموجود نفسه ؟ الواقع أن المسألة لم تكن مسألة ترتيب تاريخى ، بل مسألة ترتيب فى الأساس وما يتأسس عليه · وهذا الترتيب لم يتغير فى الحالين .

* * *

وتعود الفقرة التالية إلى مشكلة الحرية فنقرأ هذه العبارة : « أن الحرية بوصفها ترك — الموجود — يوجد ، هى فى ذاتها علاقة منفتحة، أى علاقة غير مغلقة على نفسها » ·

معنى هذا أن الحرية ـ من حيث هى ترك ـ الموجود ـ يوجد ـ أسلوب فى الحياة يلزم الآنية ، كما يلزمه بالانفتاح على الأشياء . على هذا الانفتاح يقوم مسلك الآنية تجاة الموجود . وعلى الرغم من هذا الانفتاح تخفى الآنية عن نفسها علاقتها بالتحجب . غير أن هذا الاخفاء نفسه يفترض الانفتاح . لأن التحجب أسبق من الآنيه نفسها ، ولأنه لا يملك أن ينكشف أو يحتجب إلا عن طريق كائن قادر على الانفتاح ·

لكن هذا الكائن المنفتح الذى سميناه بالآنية يحدث له أثناء فعل

الترك[1] أن يفقد علاقته الأساسية بالسر أو ينساها . صحيح أن هذا النسيان لا يفسد علاقتنا بالموجود الجزئى . ولكنه يوجه هذه العلاقة فى اتجاه خاص، ويصرفها إلى الخصائص التى تحدد الموجود وتعينه . والنتيجة أن يتمسك الانسان بالواقع المعتاد الذى يمكن التحكم فيه والسيطرة عليه، حتى فى الأحوال التى تستوجب النظر فى المسائل الأولى والأخيرة . أى أن نسيان السر يؤدى إلى إضعاف معنى وجود الموجود ، بحيث يعجز الانسان عن رؤية الوجود نفسه فى الموجود ، فيبعده موجودا حاضراً أمامه وحسب ، ويشغل بعد خصائصه وتحديداته بغية التحكم فيه والسيطرة عليه . بهذا ينسى الانسان المشكلات الحقيقية وتغيب عنه المسائل الأولى والأخيرة ، يغرق فى الحاضر المباشر ، يبذل كل ما فى وسعه لمد سلطاته على العالم وتنصيب نفسه امبراطورا على عرشه ! ويبتعد عن السر الذى يربطه بالموجود بكليته ، وتصبح ذاته المحور الذى يدور حوله كل شىء ، ويتخذ من حاجاته ومعارفه وتطلعاته المعيار الذى يقيس به كل شىء. وإذا كانت كلمة الذات والذاتية قد ترددت فى السطور السابقة ، فلا ينبغى — كما تقدم — أن يغيب عن بالنا أن هيدجر أبعد ما يكون عن المفاهيم « الانثربولوجية » المعتادة عن الذاتية بعده عن كل تصور تقليد للنزعة الانسانية . فحين يتخذ الانسان من ذاته مقياسا لجميع الكائنات ، لابد أن يخطىء فى القياس ويختل فى يده الميزان .

لاشك أن محاولة الانسان تأكيد ذاته تأكيدا مطلقا هى النزعة الغالية

---

(١) اى ترك — الوجود — يوجد — على ما هو عليه ، وهو يمثل جوهر الحرية كما سبق القول .

على الفلسفة الحديثة ، وهى أم المشكلات التى نبتت من سيطرة الروح « العلمانية » [١] والتقنية . وجذور هذه المحاولة تمتد إلى عبارة « بيكون » التى كتبت على بوابة الزمن الحديث : العلم قوة ، كما تبدأ من حيث المبدأ مع توحيد ديكارت بين الحقيقة واليقين ، وتقصيره فى سؤال نفسه إن كان هذا اليقين هو الأساس النهائى الذى تقوم عليه الحقيقة من حيث هى كذلك ولقد بلغت هذه الذاتية الإنسانية — تأكدها على يدى نيتشه وكيركجارد من ناحية وأيدى العلماء والفلاسفة الوضعيين من ناحية أخرى — ذروة انتصارها وخطرها فى النزعة التقنية المعاصرة . وقارئ هيدجر يعلم أنه لا يفصل هذه النزعة الأخيرة عن النزعة الذاتية فى فهم الحقيقة بمعنى الصحة أو الصواب والتطابق التى بدأت خطواتها الأولى فى تاريخ الميتافيزيقا مع تفكير أفلاطون فالتقنية هى الإنتصار العظيم الذى حققته الميتافيزيقا الغربية . وهى لا تعدو أن تكون طريقه لمد هذه الميتافيزيقا على الموجود بكليته .

ونحن نشهد اليوم كيف تحول هذا الانتصار — الذى يعبر عن نسيان للعلاقة الأصيلة التى تجمعه بالسر — إلى ألوان من الحيرة والعجز واليأس والإغتراب فى مواجهة أخطار التقنية . ونشهد أيضا كيف انقلب هذا الوليد المعجز (القيت بذرته الحية يوم ألقى أول أغريقى متفلسف سؤاله القدرى ما الموجود ؟) إلى طاغية ينشر ظلام المحنة على العصر الذى نعيش فيه .

الانسان يحاول أن يستند إلى الموجود ، أن يجد الراحة فيه ، أن يختصه

---

(١) نقول « العلمانية » ونريد بها الفهم السطحى السيء لروح العلم ومنهجه ، تمييزا عن الروح العلمية الحقة التى لا تنكر السر والمجهول ، ولا تتصلب على ارض الواقع المجرب ، ولا تعادى الروح الميتافيزيقية والدينية ، ولا تصب فى مستنقع الغرور والتزمت .

بعنايته وتفكيره ، أى يحاول — بتعبير هيدجر — أن يتداخل . . صحيح أنه بطبيعته يدخل دائما فى علاقة بالموجود ، ولكنه أصبح الآن يتمسك بهذا الموجود ويستمد منه مقاييسه ، دون أن يسأل نفسه عن ماهية هذه المقاييس أو الأساس الذى تقوم عليه . ولهذا يقول هيدجر هذه العبارة التى احتاجت منا إلى الوقوف عندها : « إن الآنية — بتخارجها — متداخلة . » فى هذا التخارج المتداخل لم يعد للسر مكان ، فقد ماهيته .

هكذا يكون هيدجر قد تبين أهمية السر بالنسبة للآنية ، وشرح لنا كيف نسيت هذا السر والنتائج المترتبة على هذا النسيان فى حياة الآنية (أو الانسان المتشبث بذاته وبالموجودات) . وبهذا يكون أيضا قد أكد الرابطة التى تؤلف بين الحقيقة واللاحقيقة ، وأوضح لنا — على طريقته بالطبع ! — أن اللاحقيقة هى الأساس الذى تنهض عليه الحقيقة وتنمو وتتفتح .

* * *

ويجى الفصل السابع فيتناول العلاقة بين النسيان والسر ، بين انفتاح الآنية (الانسان) أو تخارجها فى اتجاه الموجود وبين تمسكها بالجانب الشائع المعتاد منه أو تداخلها المؤدى إلى الظلال . هذا التداخل مستحيل بغير التخارج ولهذا يقول هيدجر إن الآنية متداخلة متخارجة ، أو منفتحة ومتواجدة معا . إنهما يتحدان ليكونا أسلوب الوجود الذى تمتاز به الآنية . فهى بتخارجها تكون على علاقة بالسر ، لأن كشف الموجود لا يتم إلا على أساس التحجب الذى ينبثق عنه هذا الكشف ، ولكنها بتداخلها أى تمسكها بالموجود وتشبثها بخصائصه وتحديداته ، تختلط عليها الرؤية ، وتنسى علاقتها الأصيلة

بالتعجب والسر ، تتهددها الحيرة والخطأ والضلال . صحيح أنها تتخذ من الوجود مقياسا لأوجه نشاطها المختلفة ، ولكنها تنغمس فيه فتنسى الأساس الذى يستند إليه اختيار هذا المقياس ، أى تنسى السر . بيد أن الموجود — الجزئى الخاص — لا يستمد أهميته ووجوده نفسه إلا من خلال علاقته الوثيقة بالموجود بكليته (أو إن شئت بالوجود) ، وهذه العلاقة الأصلية يحوطها السر . ولهذا فان الوقوف عند الموجود والاستغراق فيه والتصلب على تحديداته المباشرة واتخاذه مقياسا للأفعال ، معناه الوحيد هو الانصراف عن السر وضياع الجذور . ومهما حاولنا أن نستخف بالسر ونرجم من ينبهنا إليه بأحجار الكلمات السهلة والشعارات المحفوظة ، مهما نسيناه أو تناسيناه وأنكرناه ، فلن يفلح هذا فى الغائه ، لأن النسيان والتناسى والإنكار لاتزال جميعها تعبيرا عن صورة من صور العلاقة التى تربطنا به . أليس أدل على هذا من لهفة الانسان وقلقه وتخبطه من موجود إلى آخر ، دون أن يجد فى واحد منها السلام والراحة التى يرجوها ؟ ألا يحق للمؤلف أن يقول إن لهفة الانسان بين الهروب من السر واللجوء إلى الواقع المعتاد وإندفاعه من موضوع يومى إلى آخر ، وغفلته المستمرة عن السر ، كل هذا هو « الضلال » .

وما هو الضلال ؟ ليس سلوكا عرضيا ينجم عن خطأ أو سهو عارض يمكن تصحيحه وتحاشيه . إنما هو الذى يحدد وجود الانسان تحديداً أوليا ، ومن ثم يحدد سلوكه . ولا يعنى هذا أن الضلال قدر محتوم لا فكاك منه ، لأنه لا ينفى أننا نملك القدرة على مواجهته ، بل ينبغى علينا أن نواجهه : « ليس الضلال الذى يمضى فيه الانسان شيئا يسعى بجانبه ويحاذى طريقه كأنه حفر يسقط فيها أحيانا ، وإنما هو جزء من تكوين الآنية التى خلى بين الانسان التاريخى وبينها » .

من أين تأتى حتمية الضلال ؟ من الحقيقة التى عرفناها من قبل وهى أن الإنسان لا يمكنه أن « يكشف » إلا بقدر ما يحتجب ؛ وأنه هو نفسه يخفى هذا التحجب عن نفسه . ولهذا تظل علاقتنا نفسها بالتحجب محتجبة » . .

ويستطرد هيدجر فيقول : « إن الضلال بالقياس إلى الماهية الأصلية للحقيقة ، هو ضد الماهية الأساسى . » وربما تصورنا من هذه العبارة أن الحقيقة الأصلية — التى تتميز بعلاقتها الوثيقة بالسر — تستمد منها حقيقة أخرى فاسدة تكون بمثابة الضد من تلك وتستحق ان تسمى « الضلال ». ولكنا إذا واصلنا قراءة النص وجدنا هذه العبارة التى تحدد الأمر فتقول إن حجب المتحجب والضلال ينتميان معاً للماهية الأصلية للحقيقة . وإذا فاللاحقيقة ، بوصفها حجبا للاحتجاب وبوصفها ضلالا ، تنتمى بوجهيها هذين للماهية الأصلية للحقيقة . يؤيدهذا وصف هيدجر لضد الماهية أو للماهية الضد بأنها أساسية . أى أنها أولية وأصلية ، داخلة فى بناء الحقيقة نفسها وماهيتها الأصلية . فكأن هذه الحقيقة ذات جذر مزدوج ، يعاند أحد طرفيها صاحبه ويقف منه موقف الضد ! ما السبب فى هذا ؟ ليس عسيراً أن نلتمس هذا السبب . فالحقيقة علاقة بالسر ونسيان لهذه العلاقة . وكلا الأمرين يمثل فى الواقع وحدة واحدة لا انشقاق فيها . ولو تأمل كل منا نفسه وحياته لرأى أنه ينتمى للحقيقة بما هو إنسان مهموم بالوجود ، كما ينتمى للاحقيقة بما هو إنسان مشغول بشئون حياته اليومية وما يحيط به من موجودات تنسيه علاقته الأصلية بحقيقة الوجود بكليته . ولعل هذا أن يوضح ما يؤكده هيدجر فى العبارتين المذكورتين من أن الضلال هو ضد ـ الماهية الأساسى

للماهية الأصلية للحقيقة ، وأنه (الضلال) ينتمى لهذه الماهية الأصلية للحقيقة . وغنى عن الذكر أن الضدية هنا ليست منطقية ، لأن الضدين المتقابلين تقابلا جدليًا حاسمًا يرتبطان فى وحدة أعلى وأسبق منهما ، دون أن يحطما هذا التقابل أو يحاولا تحطيمه .

إن الإنسان يوجد دائمًا فى الضلال ، وهو يوجد فيه بصورة أولية مسبقة. والضلال هو المسرح الذى تدور عليه كل ألوان الخطأ . فاذا عرفنا أن الضلال هو ضياع العلاقة الإيجابية التى تربطنا بالسر ، وأن الحقيقة الماهوية أو الأساسية هى اتخاذ موقف من التحجب ، أمكننا أن نفهم عبارة هيدجر : « إن الضلال ينفتح لكل ما يناوىء الحقيقة الماهوية . »

ولما كان الضلال ـ بوصفه الضد الأساسى للماهية ـ ينتمى انتماء أصيلا للحقيقة ، فإن الإنسان يستطيع أن يستعيد السر من خلال الضلال ، وذلك بمجرد أن يجرب الضلال ويحس أنه هو الضلال (لا الإحساس فحسب بصوره المختلفه التى نجربها فى حياتنا اليومية من تخطيط وخطأ وبلبلة واضطراب وعجز وجهل .) ولو جربنا الضلال بما هو كذلك وانتبهنا إليه لعرفنا عندئذ من نحن وأين نحن ، واستعدنا علاقتنا الأصيلة بالسر . فالانتقال من هذه المعرفة بالضلال إلى السر غير مستحيل ، إذا تذكرنا أن الحقيقة الأصيلة تتكون منهما معًا على نحو أصيل . ويكفى أن ندرك الخطر الذى يتهددنا من جانب الضلال لكى نتحدد بالسر ونهتدى إلى الطريق إليه ، مهما يكن من نسياننا أو تناسينا له .

« إن كليهما (السر والضلال) يحمله (أى الانسان) على الحياة فى محنة

القهر ؟ . فهل تحكم الحقيقة على الانسان (أو الآنية) بالمحنة والقهر ؟ .

إن وجود الانسان فى غمرة الضلال يتضح من اضطرابه ولهفته ولهاثه من موجود بعينه إلى موجود آخر ، دون أن يجد راحة القلب واطمئنان الضمير ولهذا يتميز الإنسان أو تتميز الآنية باضطرابها وتأرجحها واندفاعها إلى المحنة ، وخضوعها للقهر والضرورة (لاحظ بهذه المناسبة أن كلمات المحنة والقهر والضرورة مشتقة فى لغتها الأصيلة من جذر واحد !) - ولا يجب أن نتصور الضرورة أو القهر على معنى القدر المحتوم ، ولا أن نأخذ المحنة على معنى يوحى باليأس والحزن .

فالقهر الذى يجد فيه الانسان نفسه — نتيجة اضطرابه فى الضلال — ليس قوة قدرية محتومة ، وإنما هو صميم المحنة التى نعيشها وعلينا أن نجربها ونواجهها . هذه المحنة نفسها لا علاقة لها باليأس الذى نعرفه جميعاً ، وإنما تأتى من أن السر لا ينقطع تأثيره حتى فى غمرة الضلال . ولما كان وجود الإنسان (الآنية) خاضعا للمحنة ، فان هذا هو الذى يمكنه من الكشف عن الضرورة ، ووضع نفسه فى « المحتوم » . ولن يتسنى له ذلك إلا عن طريق الحرية التى تشعر بتناهيها .

وتأتى خاتمة هذا الفصل فتجمع خيوطه فى نسيج واحد مكثف . لقد كان الهدف منه هو بيان ماهية الحرية استناداً إلى ماهية الحقيقة . وقد أوضح أن الحقيقة - التى هى فى صميمها وبحسب معناها الذى فهمه فلاسفة اليونان قبل سقراط ، كشف أو تكشف - هى فى نفس الوقت تحجب الموجود بكليته . هذا التحجب هو اللاحقيقة الأصلية الملازمة لطبيعة الحقيقة نفسها . غير أن

اللاحقيقة ليست تحجباً (أو سراً) فحسب ، بل هى كذلك ضلال ، أى نسيان للعلاقة الأصلية بالسر ، فالضلال هو الماهية المضادة للحقيقة ، وهذه الماهية المضادة تنتمى كما رأينا لماهية الحقيقة .

ويختتم هيدجر هـذا الفصل بقوله : « وليست الحرية هى ماهية الحقيقة (بمعنى توافق التمثل أو تطابقه) إلا لأن الحرية نفسها تصدر عن الماهية الأصلية للحقيقة ، عن سيادة السر فى غمرة الضلال . » ولما كانت الحرية تنشأ عن سيادة الحقيقة ، فان فعل الترك[1] ، الذى تحدده الحرية ، يصبح أصيلا متفقا مع طبيعته بمجرد أن يتم فى حضرة السر ، أى حين تصحبه تجربة الضلال من حيث هو ضلال .

لو قلبنا الصفحات قليلا لقرأنا هـذه العبارة التى وردت فى نهاية « الملحوظة » التى اختتم بها المؤلف محاضرته : « إن المعرفة (أو الفكر) الذى تحاول المحاضرة تقديمه تتوجه هذه التجربة الأساسية : إن القرب من حقيقة الوجود لا يتهيأ للانسان التاريخى إلا إنطلاقاً من الآنية التى يمكن أن يلتزم بها الانسان . » وقد وردت هذه الفكرة نفسها فى الفقرة الختامية التى نتحدث عنها فى قول المؤلف : « إن ترك ـ الموجود ـ يوجد بما هو موجود وبكليته أمر لا يتم بصوره أصيلة ووافية بالماهية إلا إذا أخذ فى الاعتبار من حين إلى حين من جهة ماهيته الأصلية . عندئذ يبدأ الانفتاح على السر فى التحقق فى إطار الضلال من حيث هو ضلال ، عندئذ يوضع

---

(١) اى ترك — الموجود — يوجد على ما هو عليه وبكليته .

السؤال عن ماهية الحقيقة وضعاً أصيلا . وعندئذ يتضح الأساس الذى يقوم عليه تشابك ماهيه الحقيقة مع حقيقة الماهية »

ومعنى هذا أن ماهية الحقيقة تتحقق بصورة أصيلة عندما يتمكن ذلك الذى يسأل من تحقيق وجوده الخاص على نحو أصيل ، أى حين يدخل فى علاقة أصيلة مع الوجود . ومعنى هذا مرة أخرى أن الأمر هنا يتصل بوجود السائل كما يتصل بالوجود بما هو كذلك ، لأن الأول (أى الآنية) يتحدد وجوده من خلال علاقته بالوجود . ومن ثم حرص هيدهر منذ أن وضع كتابه عن الوجود والزمان على الربط بين حقيقة الوجود وبين ماهية الآنية أو ماهية الإنسان . فالانسان لا يمكنه أن يتساءل عن الوجود إلا إذا كان يحيا فى علاقة معه ويحس أنه فى حماه . بل إن أسلوب الانسان فى الوجود هو الذى يحدد أسلوبه فى فهم ماهية الحقيقة ، وهى بالطبع حقيقة الوجود نفسه . ومن الواضح أن هذا الأسلوب فى الوجود (الذى سيمكننا من اتخاذ موقف معين من ماهية الحقيقة) لن يكون أسلوباً عقلياً أو نظرياً ، بل ينبغى أن يكون مسلكا أساسياً يوجه كل كياننا ويحدد كل وجودنا التاريخى . والأمر فى اختيار هذا المسلك واتخاذ هذا القرار يتوقف على درجة الأصالة التى يمكن أن يصل إليها الانسان . ثم إن هذه الأصالة نفسها تعتمد على طبيعة علاقتنا بالوجود ، إن كانت أصيلة أصبحنا أصلاء ، وإن كانت زائفة أصبحنا زائفين ضائعين . وهكذا نفهم عبارة هيدجر العويصة عن تشابك ماهية الحقيقة مع حقيقة الماهية . والمهم بعد كل شىء هو التفكير فى حقيقة الوجود لا فى وجود الموجودات فحسب . وتلك هى أسمى مهمة يمكن أن يلتزم بها

الفكر . إنها هى المهمة التى واجهت الفلسفة منذ نشأتها الأولى ، وحاولت الميتافيزيقا عبر تاريخها الطويل أن تقوم بها دون أن تحقق هدفها حتى اليوم لماذا ؟ لأنها لم تفكر أبدا فى الوجود نفسه وحقيقته . ولأنها كانت تفكر دائماً فى الموجود وتنسى حقيقة الوجود . (ومن ثم كانت دعوة هيدجر المستترة لقهر الميتافيزيقا وتجاوزها ، لا بتحطيمها أو إلغائهـا — فهذا شىء مستحيل — بل بالعودة إلى أساسها ، ألا وهو التفكير فى حقيقة الوجود نفسه ، من خلال الموجود الوحيد المهموم بالسؤال عنها ، القادر على كشفها والانفتاح على نورها .) من هنا نفهم هـذه العبارة التى جاءت فى الملحوظة التى تختتم بها هـذه المحاضرة . « إن الفكر فيها يلتزم فى ظاهره بالطريق الذى سارت عليه الميتافيزيقا ، ولكنه مع ذلك يحقق فى خطواته الحاسمة — التى تنتقل من الحقيقة بوصفها تطابقا إلى الحرية المتخارجة ، ومن هـذه إلى الحقيقة بوصفها حجباً وضلالا — (يحقق) تحولا فى للتساؤل يؤدى إلى تجاوز الميتافيزيقا . »

* * *

تحددت ماهية الحقيقة . وبقى أن نحدد ماهية الفلسفة التى تسأل عن هذه الحقيقة . ولما كانت الماهية الكاملة للحقيقة تتضمن اللاحقيقة ، فلا بد أن تكون الفلسفة بدورها منقسمة على ذاتها ، وأن تكون — على حد تعبير هيدجر — متزنة ولينة ، متشددة ومتفتحة ، ممتدلة ووديعة .. وربما أنكرنا هذه الكلمات الشاعرة فى مجال قد لا يسمح بها ، وقد نحار فى العثور على مقابل للكلمتين الأصليتين اللتين تفيدان بحروفهما « اتزان الرقة ». ولكن

سواء آثرنا الرقة أو المرونة أو الوداعة ، فالمعنى المقصود هو القدرة على الاتجاه نحو الموجود وتركه يوجد وينكشف ، مع الحفاظ فى نفس الوقت على التحجب الأصلى وصونه ونقله إلى وضوح التعقل ، دون أن يقترن هذا بأى قنوط من جانب الانسان أو تخل عن ماهيته الحقة التى تقوم على الانفتاح للموجود . فالاعتدال أو المرونة والوداعة التى نتحدث عنها تتيح للفلسفة أو بالأحرى للمتفلسف أن يبقى هو نفسه ، أن يظل قريبا من الموجودات الأخرى بغير أن يحاول تغييرها أو تشويهها أو اقتحامها بالتعسف والقوة والاغتصاب . ولا شك أن كلمات كالرقة أو الوداعة أو اللين ترتعش عليها ظلال الرحمة والكرم والحنان والإحساس التى تميز موقف المتفلسف من الموجود بكليته . ولعل هذا أن يذكرنا بعبارة هيدجر المشهورة يرددها فى كثير من كتاباته : « الإنسان هو راعى الوجود وحامى بيته » . .

* * *

ويلقى المؤلف فى الفصل الثامن نظرة أخيرة على مشكلة الحقيقة والفلسفة ، ويجدد هجومه على الحس السليم الذى يعلن ضيقه بطبيعة الفلسفة وأسئلتها وإشكالاتها منذ بداياتها الأولى ، ثم يهتدى برأى « كانت » فى ماهية الفلسفة ومحنتها الباطنة ، ويورد أحد نصوصه التى تشهد على إيمانه بكرامة الفلسفة وأصالتها ، وجهده فى الدفاع عنها وإنقاذها من سطحية أصحاب الفهم العام واستبعاد بعض الكتاب والمفكرين الذين يحسبونها مجرد « تعبير » عن الحضارة . لقد كان « كانت » ـ على الرغم من وقوعه فى أسر التراث الميتافيزيقى ومن موقفه القائم على الذاتية — عميق الحكمة كالعهد به فى نظرته إلى

طبيعة الفلسفة « ممارسة قوانينها الخاصة » ، وكان أصيلاً فى حرصه على احتفاظ الفلسفة بماهيتها ، والعودة بها إلى الحقيقة الأصيلة التي يقوم عليها السؤال الفلسفى .

ونأتى فى نهاية هذا الفصل فنجد المؤلف يلخص المسائل الأساسية التى عرضنا لها على الصفحات السابقة وجمعها حول هذا السؤال الأساسى : « ألا يجب أن يكون السؤال عن ماهية الحقيقة فى نفس الوقت وقبل كل شيء هو السؤال عن حقيقة الماهية » ؟ ـ ربما أوحت صيغة السؤال بالتكرار والتلاعب الحاذق بالألفاظ . ولكن الواقع أنها أبعد ما تكون عن هذا . فهى تريد أن تحيي فى نفس القارىء جذوة السؤال الأساسى الذى حرك التفكير فى هذه الرسالة بأكلها ، كما تحرص على البعد عن وضع نتيجة « جاهزة » بين يديه . ان المفكر الحقيقى لا يقدم لقارئه ثمرة بحثه على طبق فضى أو ذهبي ، وإنما يحاول أن يشركه فى الجهد المبذول فى غرس البذور ورعاية الأشجار وانتظار الثمار .. إن همه هو إحياء الأشكال فى نفس القارىء وعقله ، وحثه على البقاء فى محنة السؤال . لأنه فى النهاية هو الممتحن والمسئول . وهل هناك ما هو أولى بالسؤال والعذاب والانتظار من مشكلة الحقيقة ؟ هل هناك من هو أولى بالبحث عن حقيقة الوجود من ذلك الكائن الذى يهتم ـ وحده — بالسؤال عنه وترقب أنواره والوصول — عبر جسوره — إلى طبيعته الحقة وإنقاذ

وجوده الأصيل من بحار الزيف التى تغرقه صباح مساء ؟!

هكذا يختم هيدجر رسالته ختاما لا يخلو من التواضع الكريم حين يؤكد أنها « تساعد على التأمل » فى قضية الحقيقة . وحسبه أنه ابتعد بنفسه عن الإجابات السهلة التى يتلهف عليها أصحاب الحس السليم ، وأنه لم يحرص على شىء حرصه على إثارة السؤال ..

* * *

حقيقة الفن

كان من الطبيعى أن تدور جهود هيدجر حول قطبي الوجود والحقيقة اللذين تتغذى منهما شعلة تفكيره . فنحن نجد بعد كتابه عن الوجود والزمان ورسالته عن ماهية الحقيقة عدة دراسات تشع من نفس النواة ذات الشطرين ، أو تدور حولها كالكهارب فى قلب الذرة . انه يوضح حقيقة الفن فى دراسته عن « الأصل فى العمل الفنى »[1] (١٩٣٥) ، ويتحدث عن إنسانية الإنسان فى رسالته عن النزعة الإنسانية (١٩٤٦) ، كما يتحدث عن الحقيقة — أو بالأحرى الأليثيا بمفهومها اليونانى ! — فى دراسته عن ماهية التقنية (١٩٥٣) وعن ماهية اللغة (١٩٥٧) وموضوع الفكر (١٩٦٤) . ولما كان المجال لا يتسع لتناول هذه الدراسات كلها بالتفصيل ، فسوف نحاول أن نقدم معالمها الأساسية بإيجاز شديد .

يفسر هيدجر ماهية الفن والعمل الفنى بوجه خاص من خلال فهمه « للأليثيا » أو الحقيقة كما أرادها اليونان بمعنى التجلى والتفتح والظهور

---

(١) نشرت هذه الدراسة فى كتابه « متاهات » (أودروب مسدودة) سنة ١٩٥٠ لدى الناشر فيتور يوكلوسترمان فى مدينة فرانكفورت ، من ص ٧ الى ص ٦٨ . وتجد عرضاً قيما لهذا المقال الهام فى كتاب فلسفة الفن فى الفكر المعاصر ، للدكتور زكريا ابراهيم — الفصل العاشر ، ص ٢٥٨ — ٢٧٣ ، القاهرة ، دار مصر للطباعة ، ١٩٦٦ — كما تجد له تضميناً أمينا فى كتابى مدرسة الحكمة ، تحت عنوان حذاء فان جوخ ، ص ٢٩٤ ، دار الكاتب العربى ، ١٩٦٧ .

من طوايا التحجب والخفاء . ونود أن نسير هنا أيضاً على المنهج الذى التزمنا به فى الصفات السابقة من التقيد بنصوص الفيلسوف نفسها ، على الرغم مما نجده فيها ويجده القارىء من صعوبة وجفاف ! ويدور « الأصل فى العمل الفنى » حول الحقائق التالية :

١ — ان حقيقة الموجود « تحدث » فى العمل الفني .

٢ — ان « وضع » العالم و « إنتاج الأرض ملمحان أساسيان من ملامح العمل الفنى الذى يتم فيه « النزاع » بين الأرض والعالم .

٣ — ماهية الحقيقة تـكمن فى هذا النزاع الأصلى الذى يدور حول « الوسط المنفتح » الذى فيه يكون الموجود ويعود إلى نفسه .

٤ — ان ما يظهره العمل الفنى هو الجميل فيه . والجمال هو أسلوب وجود الحقيقة أو كينونتها.

٥ — الحفاظ على العمل الفنى من ناحية المعرفة هو معايشة « الهول » أو « الرهبة » من الحقيقة التى تحدث فيه .

٦ — الفن كله — بوصفه « احداث » حقيقة الموجود بما هو موجود والـكشف عنها وتجليتها هو فى ماهيته شعر (بمعناه الواسع من الإبداع والإنشاء) .

تبدأ الدراسة بالسؤال عن الأصل الذى يستمد منه العمل الفنى طبيعته وماهيته كعمل فنى . فهى لا تستغرق فى التأملات والخواطر المعتادة عن جمالياته ، وإنما تتجه مباشرة إلى السؤال المحدد عن ماهيته . اننا جميعا

متفقون على أن الفنان هو الذى يبدع العمل الفنى . فهل هو الأصل فيه ؟ ألا يصح القول من ناحية أخرى إن إبداع العمل الفنى هو الذى يجعل الفنان فنانا ؟ أليس معنى هذا أن الفنان هو أصل العمل الفنى ، كما أن العمل الفنى هو الأصل فى الفنان ؟ ولكن أليس الفن نفسه هو الأصل فى الفنان وعمله على السواء ؟ ألا ينبغى علينا أن نسأل أولا عن ماهية الفن ؟ ان الإجابة على هذا السؤال تحتم علينا الرجوع إلى الأعمال الفنية . فهل وقعنا إذن فى الدور الذى يحذرنا منه المناطقة ويأباه الحس السليم ؟ ولكن هذا الدور لا مناص منه فى مواجهة هذه المشكلة بكل أطرافها . فلا بأس من الاعتراف به ، ولا غنى عن تحمله والتمسك به . لسنا هنا بصدد الدور الذى ينها عنه المناطقة ، لأننا لا نستنتج شيئاً ولا نبرهن على شىء ، وإنما نحاول أن نتيح رؤية هذا الذى نسميه العمل الفنى والكشف عن حقيقته . فلا ضير إذن من السير فى دائرة تمتد بنا من العمل الفنى إلى الفن ، ومن الفن إلى العمل الفنى ..

وأول طريق نسلكه إلى العمل الفني هو النظر إليه من جهة «شيئيته». فما هو الشىء[1] .

لو حللنا تحديدات الشىء المعروفة لوجدناها تنحصر فى الشىء بوصفه جوهراً أو موضوعاً حاملا للصفات والمحمولات ، أو بوصفه وحدة تؤلف بين المعطيات الحسية المتنوعة ، أو مادة تشكلت من خلال الصورة .

---

(١) راجع ان شئت مقالا لى بهذا العنوان فى كتابى « مدرسة الحكمة » ، ص ٢٨٦ — ٢٩٣ .

ولهذا فإن لدينا « الشيء الخالص » كما تقدمه لنا الطبيعة ، و « الشيء — الأداة» كما أنتجها الإنسان ليستخدمها الإنسان ،« والعمل » بمعنى العمل الفني . والواقع أن هذه الفروق المختلفة لن تساعدنا كثيراً فيما نحن بصدده من فهم ماهية العمل الفني وحقيقته ، كما لن تساعدنا صيغة الشكل والمضمون التي يكثر حولها الجدل . وكل ما سنخرج به منها هو أن العمل الفني « شيء » ، وأننا ننساق فيها مع تيار الميتافيزيقا في محاولاتها المختلفة لفهم الوجود والتفكير فيه ابتداء من «شيئيته» . فلنتحدّ تاريخ هذه الميتافيزيقا ولنحاول البحث عن طريق جديد ! (وإن يكن طريقا شاقا أشبه بطريق جحا عندما سألوه عن أذنه !) .

بيدأ هيدجر أول خطوة على هذا الطريق بالسؤال عن طبيعة الشيء — الأداة . وهو يوضح سؤاله بالتأمل في لوحة الحذاء للرسام الشهير فان جوخ. فاللوحة توحي بالكثير : بعناء الفلاح وتعبه ، بهمومه وجهده وإصراره . هنا نجد هيدجر يستعيد تحليلاته السابقة للأداة في « الوجود والزمان » ويضيف إليها . إن ماهية الأداة تكمن في استخدامها ، كما تكمن في إشارتنا إلى « عالمية » العالم الذى نعيش فيه ، ووجودنا مع الآخرين الذين صنعوا هذه الأداة أو الذين يستعملونها . ولكن الأمر لا يقف عند هذا الحد . فأهم ما تدل عليه الأداة هو الاطمئنان إليها والاعتماد عليها . وهذا يؤدى بنا إلى العالم الذى نحيا فيه ، وإلى الأرض التى هى جزء من هذا العالم . هل تتحقق هذه الوظيفة فى كل أداة ؟ هل هناك أدوات متميزة دون غيرها ؟ لنصرف النظر عن هذه الأسئلة ولنعد إلى لوحة الحذاء !

انها تجعلنا ننفتح على عالم الفلاح بكل ما فيه من صبر وعناء ، وهى لا تكتفى بهذا بل تجعلنا أيضا ننفتح على الأرض التى « تحضر » أيضا من خلاله(١) .

لعل هذا الطريق الجانبى الذى بحثنا فيه عن الأداة لم يكن بعيداً كل البعد عن طريق العمل الفنى . فقد تأملنا لوحة فان جوخ لنعرف منها طبيعة هذه الأداة التى صورها لنا الفنان ، فإذا بها تكشف لنا عنها من حيث هى موجود محدد . والكشف هنا مرادف للإظهار . فالعمل الفنى يكشف عن موجود معين فى حالته التى هو عليها . وهذا الكشف يعود بنا إلى المعنى الأصلى « للأليثيا » أو الحقيقة من حيث هى لا تحتجب . ولهذا لن يدهشنا الآن أن يقول هيدجر :

« ان الحقيقة تحدث فى العمل (الفنى) ، وذلك حين يتم فيه تفتح الموجود من حيث ماهية وحالته التى هو عليها(٢) » .

حقيقة الموجود تحدث فى العمل الفنى ، أو تضع نفسها فيه بالفعل . هذا الوضع الذى ينطوى على معنى الصيرورة والفاعلية مرادف كما قلنا « للإحضار »

---

(١) يبدو ان فكرة « الارض » ظهرت عند هيدجر فى هذه الفترة من سنة ١٩٣٥ عندما ألقى محاضرته الكبرى عن هلدرلين وفسر فيها قصيدتيه « جرمانيا » و « الراين » وتناول مشكلة العلاقة بين الشعر والفلسفة . راجع ان شئت كتابى عن هلدرلين ، دار المعارف بالقاهرة ، ١٩٧٤ — ومحاضرة هيدجر وماهية الشعر فى ترجمة أستاذنا الدكتور عثمان أمين أو الأستاذ فؤاد كامل .

(٢) الأصل فى العمل الفنى ، ص ٢٥

و « الإظهار » . ولابد لنا الآن من تتبع هذه الظاهرة التى تظهر نفسها بنفسها ، إذا أردنا أن نصل إلى ما يميز العمل الفني عن الأداة والشيء الخالص . وإذا كان العمل الفنى « وضعا » للحقيقة أو إحداثا وإظهارا لها ، فكيف نفهم معنى الحقيقة وعلاقتها بماهية العمل الفنى ؟

هنا يلجأ هيدجر إلى تقديم أنموذج جديد لعمل فنى آخر . وهو يختار المعبد الإغريقى القديم تعبيراً عن الحب المتأصل فى نفسه لكل ما شاده اليونان أو فكروا فيه ! وإذا كنا فى المثل السابق (حذاء الفلاح) قد رأينا كيف يعكس العمل الفنى صورة الأداة ويظهر وظيفتها وماهيتها من حيث هى موجود ، فإن المعبد لا يصور شيئا ولا يعكس أى شيء . ومع ذلك فإن أمراً هاماً يحدث فيه : « إن المعبد هو الذى ينظم ويجمع حوله وحدة تلك المسالك والعلاقات التى يكتسب فيها الميلاد والموت ، والنقمة والنعمة ، والانتصار والعار ، والصمود والانهيار — صورة الكائن الإنسانى ومصيره »(١) .

هذه العلاقات التى يذكرها هيدجر فى العبارة السابقة هى ما نسميه باسم « العالم » . فى هذه العلاقات يحيا البشر وتتم مسيرتهم فى عصر معين نحو قدر مرسوم : وهى التى تحدد سبيلنا إلى فهمهم ومعرفة رؤيتهم لعالمهم ونظرتهم إلى أنفسهم .

ولكن المعبد لا « يظهر » طبيعة العالم وحده . فقد شيد بناؤه فى مكان

---

(١) نفس المرجع ، ص ٣١ .

محدد . ووقوفه هناك — أو ما بقى منه من أطلال — هو الذى يظهر المكان نفسه . وإن شئنا الدقة فهو لا يظهر المكان أو المحل الذى وضع فيه ، وإنما يظهر « الفيزيس » أو « الأرض » التى يتأسس عليها كل مكان . وليست الأرض ولا العالم بمجموعة من الأشياء والكائنات وضعت بجانب بعضها البعض ،ليسا موضوعاً يمكن أن نراه ،وإنما هما — إن صح هذا التعبير — إطار غير موضوعى نلتزم به وننفتح فيه على الوجود ونقدم الشهادة على طبيعة فهمنا له:وما بقيت مسالك الميلاد والموت ،والبركة واللعنة تضمنا فى الوجود، وحيثما تمت القرارات الحاسمة فى تاريخنا فأخذناها على عاتقنا أوتخلينا عنها ، أو تجاهلناها ثم سألنا عنها — هناك يكون العالم »[1] .

العالم إذن أسلوب محدد للانفتاح ، يعبر عن علاقات البشر بالموجود وفهمهم له ولشركائهم من البشر وللآلهة .. إلخ فى عصر معين أو مرحلة محددة من تاريخهم . ولما كان العالم هو المجال الذى يتم فيه الانفتاح ، وكان العمل الفنى « يقيم عالما » ، ففى إمكاننا القول إن « العمل الفنى يفتح انفتاح العالم »[2] أو أنه — بعبارة أبسط — « هو الذى » يظهر هذا الانفتاح على حقيقة العالم والوجود .

هذه الخاصية الأساسية فى العمل الفني مقترنة بخاصية أخرى ، وهى الإنتاج . وليس المقصود هنا بالإنتاج ما نعنيه عادة من إنتاج الأدوات

---

(١) الاصل فى العمل الفنى ، ص ٣٣ .

(٢) الاصل فى العمل الفنى ، ص ٣٤ .

من مادة معينة تختفى حتما لـكى تظهر الوظيفة التى صنعت من أجلها هذه الأدوات المخصصة للاستعمال . وإنما المقصود به هو « إظهار » المادة التى صنع منها العمل الفنى ولا يمكن أن يقوم بدونها (فالتمثال من حجر ، والصورة من أصباغ وألوان ، واللحن الموسيقى من ذبذبات صوتية .. الخ) ولو عدنا بالذاكرة إلى المعبد الإغريقى لوجدناه لا يكتفى بإظهار الأحجار التى شيد بها ، بل يظهر كذلك الأرض (الفيزيس) التى جاءت منها هذه الأحجار . وهو يظهر الأرض بمعناها الواسع ، أى البحر ، والصخر ، والسماء ، وأشجار الزيتون وكل ما يمكن أن يتصل بها . هذا « الإظهار » الذى يحققه العمل الفنى لا يمكن التفكير فيه إلا من ناحية الإنتاج الذى تحدثنا عنه . وهو ليس بإنتاج شىء جديد أو شىء مثير غير عادى أو إنجاز تقنى ، وإنما هو الإنتاج الذى يحررنا لـكى ننفتح على هذه الأرض التى نعيش عليها ونتحرك فوق أديمها ونسكنها ، الأرض التى يظهرها هذا المعبد ويحافظ عليها ويخرجها من حال الانطواء والانغلاق . انه ينطوى فى الأرض ويخرجها فى نفس الوقت من الانطواء . وبهذا نصل إلى هذا المبدأ : « ان وضع العالم وإنتاج الأرض ملمحان أساسيان من ملامح العمل الفنى »[1] وبهذا يستقر العمل الفنى فى ذاته ، ويكتفى بذاته ، ويتميز عن الشىء والأداة جميعاً . غير أن استقراره ليس سكوناً ميتاً ، وإنما هو المدود الذى ينطوى على الحركة ، وشهادة على ذلك التوتر الحى الذى

---

(١) الاصل فى العمل الفنى ص ٣١ .

علمنا هيراقليطس أنه كامن فى سكون القوس ! إنه توتر النزاع والصراع بين العالم والأرض ، بين الانفتاح والانطواء ، والظهور والاحتجاب . وليس العمل الفنى — مهما تكن غرابة هذه القفزة الشعرية ! — سوى الميدان الذى يدور فيه هذا النزاع، وليس هذا النزاع بين الانفتاح والانطواء والظهور والاحتجاب إلا تعبيراً عن حقيقة الوجود نفسها .

ولهذا تتم الدورة ويرجع هيدجر إلى ما قرره من أن حقيقة الوجود تحدث فى العمل الفنى ، وكأننا لم نبحث فى حقيقة العمل إلا لكى نصل إلى الحقيقة نفسها . وكأننا فى هذه الرحلة كلها أشبه بالفارس الذى قطع المسافات الشاسعة بحثاً عن الجواد الذى كان يمتطى ظهره ! مهما يكن من شىء فإن هذه التأملات حول العمل الفنى ستدفعنا إلى التفكير فى ماهية الحقيقة ، وستجعلنا نراها كذلك رؤية جديدة . وطبيعى أن يرجع هيدجر إلى الأفكار الأساسية التى عرضها فى محاضرته عن ماهية الحقيقة ، وأن يؤكد أن « الأليثيا » (اللاتحجب) هى أكثر الأشياء تحجباً (ص ٤٠) وأنها هى السر واللغز نفسه. ولكى يكون مبدأ التطابق هو معيار الحقيقة والصدق ، ولكى تعبر القضية عن التوافق بين المعرفة والشىء ، فلابد أن يسبق ذلك ظهور الشىء نفسه ، وانفتاح الموجود للإنسان والإنسان الموجود، ولابد أيضاً أن يسود الانفتاح علاقة الإنسان بشريكه الإنسان. ولا نريد أن نكرر ما قلناه عن ماهية الحقيقة ، إذ يكفى أن نحتفظ منها — فى سياق بحثنا عن حقيقة العمل الفنى — بخاصية الظهور والانفتاح والإنارة والتجلى التى لا تنفصل جميعاً عن التخفى والتحجب والانغلاق

والانطواء ، كما تحتفظ منها بكون الحقيقة لا تنفصل عن اللاحقيقة ، وأنها صراع بين الإنارة والإظلام ، والتحجب واللاتحجب ، وهو صراع يوضع فيه الإنسان ويتعرض له على الدوام: « فماهية الحقيقة فى هذا الصراع الأصلى الذى يتم فيه الكفاح لانتزاع ذلك الوسط المفتوح الذى يكون فيه الموجود ومن خلاله يعود إلى نفسه » (ص ٤٣) هذا الصراع أو النزاع فى قلب الحقيقة نفسها بين الإنارة والتحجب يقربنا من ذلك الصراع الذى يدور فى قلب العمل الفنى بين العالم (الإنارة والانفتاح) والأرض (التحجب والانطواء) .

لنسأل الآن : أين يمكن أن نعثر على هذا الصراع ؟ والجواب قدمناه من قبل : فى العمل الفنى . ففيه « تحدث » الحقيقة ويتم الصراع بين قطبيها أو جذريها الأصليين . أيكون العمل الفنى هو « المكان » الوحيد ؟ بالطبع لا . فهناك « أماكن » أخرى يعاين فيها الإنسان هذا الصراع القدرى الذى تتفتح فيه حقيقة الموجود بكليته، كالتضحية فى سبيل الآخرين، وتأسيس دولة أو حياة جماعية ، والتفكير نفسه عندما تصبح الحقيقة هى مشكلته الرئيسية وشغله الشاغل . والمهم أن نتذكر ما أكدناه من قبل من أن عنصرى العمل الفنى — وضع العالم وإنتاج الأرض — هما اللذان يؤلفان طرف هذا النزاع الأصلى الذى يتم فيه الكفاح من أجل تجلى (لاتحجب) الموجود بكليته ، أى من أجل الحقيقة . (ص ٤٤) نقول الحقيقة — لا حقيقة موجود أو شىء بعينه يمكن أن يعبر عنه العمل الفنى

أو يعكسه أو يحاكيه كما تقول نظرية المحاكاة التقليدية . ولا يتسنى ظهور هذه الحقيقة الكلية إلا فى الأعمال الفنية الخارقة التى يصح عليها القول بأنها صنعت عصراً وعبرت عن روح شعب أو جيل : «ان ما يظهره العمل الفنى هو المجهول فيه . والجمال هو أسلوب وجود الحقيقة أو كينونتها . » (ص ٤٤) وغنى عن الذكر أن هذه العبارة تضع حداً للخلاف التاريخى الطويل الذى يتلخص فى هذا السؤال : هل هناك علاقة بين الجمال والحقيقة أم أن الجميل ينبغى أن يستبعد من مجال الحق ؟ والعبارة تبين بوضوح أن الجمال أسلوب من أساليب مختلفة لتجربة الحقيقة ، وأنه ليس هو الأسلوب الوحيد .

هكذا يكون هيدجر قد وجه المشكلة الجمالية وجهة جديدة . فبدلا من من أن يسأل عن الحقيقة ابتداء من الفن والعمل الفنى ، كما فعل الكثيرون من فلاسفة الفن ولا يزالون يفعلون ، نجده قد عكس السؤال وأخذ يبحث عن ماهية الفن والعمل الفنى ابتداء من ماهية الحقيقة التى « تتجسد » فيه أو « تتكون » وتظهر من خلاله . ولهذا نراه يقول : « لما كان من طبيعة الحقيقة أن " ترتب أمرها " فى الموجود ، لكى تصبح بذلك حقيقة ، فإن الاتجاه إلى العمل شىء كامن فى ماهية الحقيقة ، وهذا تعبير عن إمكانية متميزة للحقيقة بجعلها توجد فى (قلب) الموجود نفسه . » (ص ٥٠) وكلما نجح الإبداع فى إظهار انفتاح الموجود أو حقيقته ، كلما كان هذا الذى أبدعه عملا فنيا . والفنانون والأدباء والعظام لم يفعلوا شيئاً غير هذا . فأعمال رمبرانت أو سيزان أو كافكا تظهر إمكانية هذا الانفتاح ، وتجعلنا

ترى الموجود فى ضوء جديد غير مألوف ، هو باختصار نور الحقيقة التى لا بد أن يتفتح فيها حتى يمكننا أن نراه . ولعل هذا أن يكون هو المقصود بالعبارة الخامسة التى ذكرناها فى صدر هذا الحديث من الحفاظ على العمل الفنى . فليس المراد به أن نحميه من التلف أو نصونه فى مكان أمين — وهو أمر واجب بطبيعة الحال ! — بل إن العمل الفنى يغير علاقتنا بالعالم والأرض ، وينتشلنا من مستنقع العادة وينتزعنا من سأم المألوف والمعتاد . وتتم صدمة هذا التحول فى العمل الفنى نفسه . وواجبنا ألا نتجاهله أو نهون من شأنه أو نقابله بالصمت ، بل نجربه ونعانيه كأشد ما تكون التجربة والمعاناة : ان الحفاظ على العمل الفنى من ناحية المعرفة هو معايشة « الهول » أو «الرهبة» من الحقيقة التى تحدث فيه (ص ٥٥)، والتغلغل فى باطن الانفتاح الذى يحدث فى هذا العمل . ولا شك أن هذا التغلغل وتلك المعايشة يتطلبان من الإنسان مسلكا خاصا يتيح له — بالفعل والإرادة — أن يجرب الانفتاح ويهب نفسه لنور الحقيقة حين يتكشف عن وجهها الحجاب .. ولا شك أن هذه التجربة شيء مهول ورهيب .. لأن الذى يظهر فيها ليس هذا الموجود المعتاد أو ذاك ، بل الموجود بكليته، وإن شئت فحقيقة الوجود نفسه . ولهذا تتطلب من الإنسان — وهو بطبيعته كائن متفتح متجاوز لنفسه باستمرار — غاية الصمود والاحتمال والاتزان فى مواجهة الحدث الغريب المهول الذى لا شك فى أنه سيغيره

ويحوله من الأعماق .. وهل يغير الإنسان شيء كما تغيره تجربة الحقيقة ؟ وهل يقدر شيء على تحويله كما يقدر العمل الفنى الذى يظهر الحقيقة ؟ وهل يمكن أن يدهشنا الآن هذا التعريف الذى يقدمه هيدجر للفن بأنه « الحفاظ الخلاق على الحقيقة فى العمل الفنى » ؟ وهل يمكن أن نرفض وصفه لحدوث الحقيقة - أو بالأحرى إحداثها وإظهارها وتفتحها — بأنه شعر . : « إن الفن كله - بوصفه إحداث حقيقة الموجود بما هو موجود — هو فى ماهيته شعر . » (ص ٥٩) .

لقد كان الشعر دائماً وسيطاً بين السماء والبشر . فلم لا يكون العمل الفنى حلقة الوصل بين الإنسان والحقيقة ؟

ليس المقصود بطبيعة الحال أن ترتد كل الفنون إلى الشعر الذى نعرفه ونميزه عن النثر ونختلف حول طبيعته وخصائصه ومفهومه ، وإن لم نختلف فى وقعه الغنائى على الوجدان . وإنما المراد بالشعر أن يكون الإبداع فى مختلف الفنون هو السبيل إلى تحرير الحقيقة وتجليتها والكشف عنها . ولا شك أن لكل فن سبله المختلفة عن غيره فى تحقيق هذا الكشف والانفتاح . ولا شك أيضاً أن لكل عصر فنه أو فنونه ، أى أسلوبه فى « تأسيس » الحقيقة وتصويرها والتعبير عنها .

كان هيدجر يريد أن يعرفنا بماهية العمل الفنى ، فإذا به يزيدنا علماً بماهية الحقيقة ! كنا ننتظر منه أن يكشف لنا عن ماهية الفن ، فإذا به يعود بنا إلى ماهية الحقيقة كما تظهر فى العمل الفنى . أيكون بهذا المقال قد خطا أول خطوة على طريق « العودة » إلى الحقيقة الأصلية التى ينطلق

منها لتفسير اللغة والفكر والإنسان .. الخ على نحو ما فسر الفن؟ أيكون بهذا قد غير طريقه الأول الذي جعله يبحث في وجود الإنسان تمهيداً للبحث عن معنى الوجود بوجه عام؟

هذا هو الذي حدث بالفعل .

لقد بدأ طريق العودة إلى حقيقة الوجود . فلنحاول الآن أن نصحبه على هذا الطريق ، بقدر ما يسعفنا الجهد وتسعفنا الأنفاس؟

* * *

حقيقة الإنسان

كتب هيدجر رسالته المشهورة عن النزعة الإنسانية (١٩٤٦) رداً على خطاب وجهه اليه المفكر الفرنسى جان بوفريه الذى زاره بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية وتوطدت وشائج الصداقة بينهما منذ ذلك الحين . والرسالة تدور حول هذا السؤال : ما هى إنسانية الإنسان وكيف نفكر فيها ؟ أتقتصر النزعة الإنسانية — كما نفهمها عادة — على السؤال عن الإنسان والاهتمام به ؟

كان كتيب سارتر عن « الوجودية نزعة إنسانية » قد صدر فى ذلك الحين فى باريس ، وكان سارتر — قبل محاولاته الأخيرة الاقتراب من الماركسية — لا يزال على خلافه مع الماركسيين الذين أرادوا احتكار النزعة الإنسانية ، فجاء سارتر ليؤكد لهم أن الوجودية هى الإنسانية الحقة . واغتنم « بوفريه » الفرصة ليسأل فيلسوف الوجود الأكبر : ما هى النزعة الإنسانية ؟ أيمكن أن نضفى على هذه الكلمة معنى جديداً ؟ ويرد عليه هيدجر بسؤال مضاد : وهل هناك ضرورة تدعو إلى هذا ؟

بهذا يضعنا فى قلب المشكلة : كيف نفكر فى ماهية الإنسان ؟

ربما أوحى سؤال هيدجر المضاد بأنه لا يكترث بالبحث عن ماهية

الإنسان . ولكن الواقع غير هذا . فهو يشك فى كل محاولة لتحديد ماهية الإنسان بالاعتماد على المفهوم التقليدى للنزعة الإنسانية التى تضعه فى مركز الوجود . صحيح أن مثل هذه المحاولة هى أقرب شىء منا وأيسره علينا . وهى كذلك نفس المحاولة التى قامت على أرض الميتافيزيقا وتحققت على مدى تاريخها . ولكنها ليست بأنسب الطرق المؤدية إلى فهم حقيقة الإنسان .

أين نجد النزعة الإنسانية ، ومَنْ مِنَ الشعوب والحضارات تمثلها لأول مرة؟ لا شك أنها ظاهرة رومانية خالصة ، نشأت عن التقاء الرومان بالثقافة الاغريقية فى عهودها الأخيرة . وليست « النهضة » التى تمت فى إيطاليا فى القرنين الرابع عشر والخامس عشر إلا بعثاً للنزعة الرومانية ، أى للنزعة الإنسانيه القائمة على فكرة « البايدايا » أو التربية الاغريقية . والدليل على هذا أن النظرة إلى الروح الاغريقية المتأخرة كانت نظرة رومانية ، وأن « الإنسان الرومانى » الذى بعثه عصر النهضة كان يعدُّ الطرف المقابل « للإنسان البربرى » (بالمعنى الأصلى الذى كان يطلق على سائر الشعوب دون الاغريق وسلالتهم من الرومان) ، كما كانت « البربرية » المنسوبة للشعوب القوطية فى العصر المدرسى الوسيط مرادفة لكل نزعة غير إنسانية . وقد كان من الضرورى أن يستند هذا المفهوم التاريخى للنزعة الإنسانية على دراسة الإنسان ، وأن يرتبط بالرجوع إلى العصور القديمة وبعث علومها وفنونها ونصوصها ، ومحاكاة الروح الاغريقية بوجه خاص محاكاة خلاقة . وهذا هو الذى حدث على

سبيل المثال مع النزعة الإنسانية التى قامت فى ألمانيا فى القرن الثامن عشر ودعا اليها رجال من أمثال فنكلمان وجوته وشيلر .

بيد أن هذه الصورة التاريخية للنزعة الإنسانية ليست هى الصورة الوحيدة . ففى عصرنا الحديث نزعة أخرى تهتم بالإنسان دون أن تمد جذورها فى أرض الثقافة اليونانية والرومانية القديمة ، وتتمثل بوجه خاص فى الماركسية وفى وجودية سارتر . ولقد كان من الضرورى أن يختلف مفهوم النزعة الإنسانية باختلاف المذاهب والعصور ، لأنه إذا كان المقصود منها أن يتحرر الإنسان ليسترد إنسانيته ويجد فيها قيمته وكرامته ، فلابد أن يختلف معناها باختلاف المعنى الذى يفهمه كل منها من حرية الإنسان وطبيعته .

من الواضح أن هيدجر ينتقد هذا التصور التاريخى للنزعة الإنسانية والأساس الميتافيزيقى الذى يقوم عليه ، فما هى الخاصية التي تميز الإنسان فى هذا التصور ؟ انها العقل ؟ الذى يمكن له من المعرفة والفعل ، ويضع له الأهداف ويهيئه لتحقيقها بمختلف الوسائل والأساليب العملية والنظرية .

وما الذى يأخذه هيدجر على هذا التصور العقلى ؟ لم لا يرضيه ؟

من المعروف أنه لم يكف طوال حياته عن « تحدى » تاريخ الميتافيزيقا

(١) Ratio بمعنى ملكة الحساب والتقدير والتفكير المنطقى السليم بأساليبه « الأداتية » المختلفة .

والدخول معها فى حوار مستمر ومحاولة الرجوع بها إلى « أساسها » الذى نسيته أو قصرت فى التفكير فيه . ولهذا فإنه يرفض هذا التصور لأنه يقوم على تفسير ميتافيزيقى محدد للإنسان ، ولأن هذا التفسير لم يفهم من ناحيته الميتافيزيقية ولم يتم التفكير فيه على نحو كاف . وليس معنى هذا أنه يريد أن يضع تفسيراً جديداً يحل محل التفسير القديم — وإلا كانت المسألة كما يقول هيدجر مسألة «وضع» لا يزيد فى مشروعيته عن أى وضع آخر ولا يقل عنه — بل معناه أنه يبحث فى كل هذه الأوضاع والتفسيرات عن « مضمونها » الذى لم ينل حظه من والتفكير المتعمق الأصيل .

ما الذى يريده هيدجر من « مشروعة » أو تجربته التى استعان فيها بتجربة المفكرين الأوائل قبل سقراط ، وراح يلتمس عندهم منبع الاندهاش وأصل التفلسف ونور الوجود ؟ وكيف نعاين هذا النور الذى كان لايزال حيادافئا قبل أن تنشأ الميتافيزيقا على يدى أفلاطون وأرسطو فيخبو بريقه ويقيد فى قوالب المنطق ؟ وإذا كانت الميتافيزيقا القديمة لا ترضيه ، فهل يلتمسه لدى الميتافيزيقا الحديثة التي توصف منذ عهد ديكارت بأنها ميتافيزيقا الذاتية ؟ وأين نجد ذلك « البعد » الذى ييسر لنا فهم الموجود ، ويحرره ، ويظهره ؟ وهل يمكن أن يظهر الموجود إلا الذات أو كائن ينفتح عليه ويتعرض لنوره ؟ لقد تحدث أفلاطون عن الظهور ، وكانت نظريته عن إدراك الموجود عن طريق « الفكرة » أو

« المثال » هى إدراكه من خلال منظره ومظهره(١) دون حاجة إلى افتراض مفهوم « الذات » التى يظهر لها . هل نرجع إلى السؤال عن شروط المعرفة التى تحصلها الذات ، على نحو ما فعلت الفلسفة « الترنسندنتالية » عند كانت وأتباعه ؟ إن الذات عند هذه الفلسفة هى المحور والمركز . وكل ما ليس ذاتيا فهو موضوع عليها أن تدركه وتحقق موضوعيته . لقد كان التحول الذى تم فى هذه الفلسفة بعيد الأثر على الميتافيزيقا الحديثة . ولكنه لم يكن التحول الوحيـــد فى تفسير الوجود وأسلوب ظهوره . فقد سبقته ولحقته تحولات عـديدة ، سواء فى العصر القديم والوسيط ، أو الحـديث والمعـاصر ، كما أنه لن يكون هو التحول الأخـير . ونحن لا نملك حرية التصرف فى أمثال هذه التحولات ، ولا نستطيع أن نحدثها بمحض إرادتنا ، لأنها جزء من تاريخ الميتافيزيقا ، أى من تاريخ الإنسان الغربى وقدره . وأقصى ما نقدر عليه هو محاولة التفـكير فيهـا . ولهـذا كان تفسير هيدجر لتاريخ الميتافيزيقا منذ بدايتها عند أفلاطون إلى نهايتها عند نيتشه، تفسيرا لتاريخ الإنسانية الغربية نفسها : وأهم ما فى هذا التفسير أن الميتافيزيقا لم تضع هذه التحولات المختلفة فى تفسير الوجود موضع السؤال . وإنما كانت دائماً تضع تفسيراً محدداً تعده التفسير الحقيق الوحيد ، إلى أن يأتى التحول الجديد ومعه تفسير جديد .. ويكفى أن نستعرض «شريط» هذه التفسيرات

---

(١) وهذا هو المعنى الاصلى لـكلمة « ايديا Idea » اليونانية التى تأتى من كلمة أيدوس Eidos التى تدل على المنظر أو المظهر المرئى . راجع « نظرية أفلاطون عن الحقيقة » مع النصوص الواردة فى هذا الـكتاب .

« لموجودية » الموجود — لا للوجود نفسه ! — من المثال (الايدايا) الأفلاطونى والفاعلية (الانيرجيا) الأرسطية والموجود المخلوق (فى العصر الوسيط) إلى الذات (ديكارت وكانط) والمونادة (ليبنتز) والروح المطلق (هيجل) وإرادة القوة (نيتشه). ولا يتسع المجال لمناقشة قضية الميتافيزيقا وتاريخها ورأى هيدجر فى ضرورة قهرها ، إذ يكفينا الآن أنه يطرح هذا السؤال : ما الذى تم فى كل هذه التحولات ؟ أو بعبارة أخرى ما هو النور أو « الانارة » التى « حدثت » فى كل مرة وظهر على ضوئها الموجود دون أن يتساءل الفلاسفة عن حقيقتها أو يتفكروا فيها ؟ انهم جميعاً قد فكروا فى « الموجود » ولم ينتبهوا إلى الوجود نفسه الذى ظهر فى كل هذه التحولات واحتجب فى نفس الوقت أثناء ظهوره . ولهذا فقد أصبح التفكير فى الوجود نفسه والتحولات المختلفة التى طرأت على « إنارته » هو المهمة الملقاة على عاتق كل فكر أصيل ، كما أصبحت الضرورة تقتضى أن يكون هذا الفكر غير ميتافزيقى .

ولكن ما علاقة هذا كله بإنسانية الإنسان ورسالة النزعة الإنسانية ؟

لقد عرفنا أن الانارة مرتبطة بالتفتح أو الانفتاح ، وهذا الانفتاح لا يمكن تصوره بغير الإنسان (أو الآنية) التى هى فى صميمها « تواجد » أو « تخارج » أو « تعرض » لنور الوجود . هذا هو ما أكدته « ماهية الحقيقة » ، وأوضحته الدراسة السابقة عن الأصل فى العمل الفنى عندما اعتبرته « الوسيط المنير » الذى يدور فيه النزاع من أجل الحقيقة . وهذا

هو الذى ستبرزه النزعة الإنسانية التى ستفكر فى الإنسان على ضوء علاقته بالانفتاح على إنارة الحقيقة ونور الوجود . فهى لن تفكر فى إنسانية الانسان من ناحية أفعاله وإنجازاته ، ولا من جهة نشاطه السياسى أو سلوكه الاجتماعى ، وإنما ستفكر فيهما كما قلنا من خلال علاقته بالانارة. ان الانسان هو الكائن الوحيد الذى وهب القدرة على الانفتاح لها بحكم وجوده نفسه الذى وصفناه « بالتواجد »[1] . وهو كذلك الكائن الذى فرضت عليه مهمة الحفاظ عليها . ولهذا يمكن القول بأنه هو حارسها وراعيها . وتتأكد إنسانية الإنسان عندما يقوم بهذه المهمة ويحققها بكيانه وفكره ، وتنسى وتضيع عندما يتنكر لها ويعجز عن القيام بها . ولهذا نجد هيدجر يقول فى بداية رسالته إن الفكر يحقق علاقة الوجود بماهية الإنسان . وليس ما يحققه الفكر إلا تجربة الانارة والصمود لها والتعبير عنها باللغة . عندئذ تصبح اللغة هى « بيت الوجود » ، أى المكان الذى تتجلى فيه الانارة تجلياً أصيلا ، بينما تظل فى العادة خافية أو منسية لأننا لا ننتبه فى حياتنا اليومية إلا إلى الموجودات التى تظهر فى نورها . ولا شك أن إدراك هذه الإنارة أمر عسير ، لأنها ليست « موضوعاً » يمكن التعبير عنه باللغة التى درجت على وصف الموضوعات المألوفة . كما أنها ليست موجوداً كسائر الموجودات التى تظهر لنا ويسهل علينا إدراكها ، وإنما هى ذلك الذى يجعل تجربة الموجود أمراً ممكنا .

---

(١) أو E sistence . — راجع ماسبق قوله عن هذا المصطلح فى الفصل الخاص بماهية الحقيقة وفى نص المحاضرة نفسها .

مهمة الفكر إذن تنحصر فى التعبير عن الانارة بالكلمة ، والحفاظ عليها ، وتيسير السبل إلى إدراك ماهيتها . ولعل هذه الفكرة هى التى حركت هيدجر ودفعته منذ البداية للسؤال عن الوجود والحقيقة .

ما هى العلاقة بين الإنارة والوجود ؟

ان الانارة هى الوجود ، بقدر ما يتيسر لنا إدراكه وفهمه فهما غير مباشر ولا موضوعى . وهذا هو الذى تعبر عنه هذه الرسالة حين تقول : « ان الفكر يسمح للوجود بأن يستولى عليه كيما يعبر بالقول عن حقيقة الوجود . والفكر هو الذى يحقق هذا السماح » . فحقيقة الوجود هى هذه الانارة التى « تحدث » وتحمل علاقتنا بالوجود وتبقى عليها . وبهذا نشهد الحقيقة نفسها تحولا حاسماً فى مفهومها ووظيفتها . فلم تعد تحديداً يتعلق بالموجود « وينطبق » عليه ، وإنما أصبحت هى « اللاتحجب » أو الانارة التى لا نفكر فى الوجود إلا على ضوئها بل نجعلها مرادفة له . ربما يتحمل هيدجر مسئولية الارتباك الذى نقع فيه عند الاطلاع على هذه المصطلحات المختلفة من وجود وإنارة وحقيقة ولا تحجب (أليثيا) فى مؤلفاته العديدة . ولكن لعل الرجل عذره . فهى قد صحبت طريقه الطويل فى التفلسف ، كأنه كان دائماً « على الطريق » إليها . ومع ذلك نستطيع أن نقول الآن — بعد اكتمال دائرته الفكرية — إنها جميعاً تعبر عن شىء واحد وتجربة واحدة . والأهم من المصطلحات بطبيعة الحال هو تحقيق هذه التجربة وبذل الجهد المتصل فى سبيلها .

ونسأل الآن : ما هى العلاقة بين الوجود وبين ماهية الإنسان الذى

وصفنـــــا وجوده بأنه « تواجد » ؟ ان الوجود نفسه هو « العلاقة » . و « الموضع » الذى تـكون فيه حقيقة الوجود « وترتب نفسها » فيه هو الإنسان أو « الآنية المتواجدة » على حد تعبير هيدجر : « ان التعرض لإنارة الوجود هو الذى أسميه بتواجد الإنسان . والإنسان وحده هوالذى يختص بهذا الأسلوب فى الوجود . والتواجد المفهوم بهذا المعنى ليس هو الأصل فى إمكان العقل فحسب ، وإنما التواجد هو ذاك الذى تحفظ فيه ماهية الإنسان منشأ تحديده » .

كلام عسير بغير شك . ولـكنه يبين التحول الذى طرأ على وجهة نظر الفيلسوف بعد « الوجود والزمان » فأصبحت أوسع وأشمل . لم يعد « التواجد » مجرد جهد يبذله الإنسان لـكى يصل إلى هويته أو وجوده الأصيل عن طريق « شروعه » على إمكانياته ، بل أصبح هو التعرض لإناره الوجود والانفتاح عليها. هذه الإنارة لم يحدثها الإنسان ولم يخلقها بإرادته وفعله ، وإن كانت وراء كل خلق أو فعل . وتدور رسالة النزعة الإنسانيـة حول وجود الإنسان أو بالأحرى تواجـده ، أى حول فهم الإنسان بوصفه كائناً متميزاً عن سائر الـكائنات الحية بعلاقته بالوجود .

بهذا تنفتح لنا أبواب المجال الذى يمكن فيه تحديد ماهية الإنسان . وبهذا يكتسب من القيمة والـكرامة أضعـــاف ما أعطته إياه النزعة الإنسانية . ان إنسانيته الآن مستمده من قربه من الوجود ، وفـكره منصب على الانفتاح الحادث فى التاريخ ، أى على حقيقة الوجود : « ان الفـكر ليفعل فى أثنا تفـكيره . وربما كان هذا الفعل هو أبسط الأمور

وأسماها فى نفس الوقت ، لأنه يتعلق بعلاقة الوجود بالإنسان » .

ومن الطبيعى بعد كل ما قلناه أن تكون اللغة مرتبطة بالوجود . فاللغة تعبر عن تجربة الوجود . والفكر والشعر — كما سنرى بعد — لا يهتمان بشيء قدر اهتمامهما بذلك الانفتاح الأساسى على الحقيقة . وإذا كنا فى العصر الحاضر أسرى الفهم التقنى أو المنطقى للفكر ، فإن هذا يزيد من مشقة الجهد الذى علينا أن نبذله للاقتراب من الأفق الذى يحاول هيدجر أن يهدينا إليه . صحيح أن المنطق يعلمنا فن التفكير السليم ، ولكنه لن يعلمنا كيف نفكر ولا ما هو الفكر . وأقصى ما يمكن أن نعرفه من المنطق هو التفسير التقنى أو « الأداتى » الذى يتحكم اليوم فى حياتنا العملية ولا يعدو أن يكون تفسيراً ميتافيزيقياً محدوداً للفكر انحدر إلينا من السفسطائيين وأفلاطون ولم تتوقف أيدى الصناع المهرة عن تهذيبه وتنقيحه ! وعندما يسير الفكر صوب نهايته ، بابتعاده عن عنصره ، نجده يعوض هذا النقص بأن يجعل من نفسه تقنية وأداة للتعليم ، ومن ثم يؤكد نفسه فى برامج التدريس ونظم الحضارة وتصبح الفلسفة بكل بساطة أسلوباً فنياً للشرح والتفسير انطلاقاً من أسمى العلل والأسباب »[1] . ولهذا يحاول هيدجر أن يعيد الفكر إلى عنصره ، أى يعلمه السباحة من جديد فى بحر الوجود الذى استمد منه قوته وطاقته وأصالته فى فجر الفلسفة ! وإن شئنا الدقة قلنا إنه يعيد الوجود إلى الفكر لكى يستولى عليه ، ويزوده بالقدرة والطاقة ، ويعرفه بجوهره الذى نسيه وغفل عنه فى غمرة

(١) علامات على الطريق ، ص ١٤٨ وما بعدها .

انشغاله بالموجودات . بهذا يتم التحول الذى ننتظره من التفكير الفلسفى الحق ، وبتغير التصور السائد منذ القدم . فبدلا من أن نفكر فى الوجود — وهذا بالطبع هو واجبنا المحتوم — نحاول أن يفكر الوجود فينا ، أن يصبح الفكر شيئاً « يحدثه » الوجود بعد أن يسلم له نفسه وينفتح عليه بكل طاقته وينصت لندائه ويقف منه موقف التلقى والخشوع . وليس التفكير فى الإنارة والأسلوب الذى أنارت به عند هذا الفيلسوف أو ذاك الشاعر ، فى هذا العصر أو غيره ، سوى نوع من الإنصات لنداء الوجود ..

لن نحاول إذن أن نفهم الإنسان باعتباره « ذاتا » تفسر الموجود من حولها تفسيرات مختلفة — كما فعلت النزعات الإنسانية على اختلافها — بل سنسير فى الاتجاه الآخر ونجتهد فى فهم ماهية الإنسان من ناحية الوجود نفسه كما نجتهد فى فهمها من خلال علاقة الإنسان به . وسيكون علينا أن نتخلى عن مجال الميتافيزيقا — أو نتهرها ونتحداها ! — لأنها وإن تكن قد فكرت فى وجود الموجود — أو موجودنية — فقد عجزت عن إدراك الفارق الأساسى بينهما ، ولم تسأل عن حقيقة الوجود نفسه ، ولا سألت عن العلاقة الحميمة بين ماهية الإنسان وبين الحقيقة . وسيكون علينا أن نفكر فى الوجود الذى نعيش دائماً فى قربه وجواره ، والذى يقربنا من الموجودات كما يقربنا من أنفسنا . وليس هذا الوجود كما قلنا إلا « الانارة » التى لابد من افتراضها حتى يتسنى للموجود أن يظهر كما يتسنى لنا أن نلتقى به . وسنخطىء لو تصورنا أن هذه هى الغاية ونهاية

المطاف ، لأن مهمتنا ستبدأ في الواقع من هذه «المعرفة» — إن جاز لنا أن نسميها بهذا الاسم — التي ستمكننا من النظر إلى ماهية الإنسان على ضوء الانارة التي تحدث في التاريخ . ولا شك أن هذه الانارة قد تغيرت أساليب ظهورها وتجليها باختلاف الفلاسفة والعصور والشعوب . وكانت مهمة الإنسان دائماً أن يتحملها ويواجهها ويصمد لها وينفتح عليها ، لا أن يصطنعها أو يخلقها من العدم. لقد كانت — كما يقول الفيلسوف — قدراً . وما قدر على فرد أو شعب لا يلزم فرداً أو شعباً آخر كل الالزام . فهل آن لنا أن نفكر في وجودنا والانارة التي سطع بريقها في طرقات تاريخنا ؟ هل نأمل أن نحتشد ونتجمع لنتحمل قدرنا ونواجه مصيرنا ونعرف حقيقتنا بعد أن طال الرقود والركود ، والتقصير والنسيان ؟!

* * *

حقيقة اللغة

الشعر والفكر واللغة . هذا هو المجال الذى بقى علينا أن نستكشفه على هدى الحقيقة ، وبنعمة نورها وتجليها . فلعلنا أن نجد فيها الإنقاذ من المحنة التى تتهدد تاريخنا المعاصر ، أو لعلنا أن نشارك بأنفسنا فى هذا الإنقاذ ..

والكلام عن الشعر والفكر واللغة يحتاج الرجوع إلى دراسات هيدجر المتعددة وشروحه المختلفة لنصوص الشعراء، ابتداء من «الوجود والزمان» إلى « الأصل فى العمل الفنى » ، و « هلدرلين وماهية الشعر » ، وتفسير بعض قصائد هذا الشاعر الكبير مثل « العودة » ، و « إلى الأقارب » و « كما فى يوم عيد » و « ذكرى » فضلا عن بعض أشعار « رلكه » و « تراكل » وجئورجه . ولما كان هذا أكبر من أن يتسع له المجال ، فسوف نكتفى ببعض ما جاء فى كتابه « على الطريق إلى اللغة »(١) ونتناول بوجه خاص محاضراته عن ماهية اللغة وتفسيره لقصيدة «الكلمة» للشاعر ستيفان جئورجه .

يقول هيدجر فى مقدمة محاضراته الثلاث عن « ماهية اللغة » إن هدفه هو « الدخول فى تجربة مع اللغة » . وليس معنى هذا بطبيعة الحال أن نقوم بتجارب على اللغة أو نجمع معلومات عنها ، كما يفعل علماء اللغة وما

---

(١) على الطريق إلى اللغة ، بفولنجن ١٩٥٩ ، ص ٢٧٠ .

بعد اللغة ، بل معناه أن ننتبه إلى علاقتنا باللغة ، ونتفكر فى « سكننا فى اللغة » ونستوضح طبيعة شىء يتعلق بصميم وجودنا . وهو يؤكد فضلا عن هذا أن سؤاله عن ماهية اللغة لا ينتهج مسالك الميتافيزيقا الحديثة التى تتقيد بها بحوث « ما بعد اللغة » (١) . فهذه البحوث هى ميتافيزيقا السيطرة التقنية التى تنشر سلطانها على جميع اللغات لتشغيل أداة التوصيل والاعلام التى تصل بين الكواكب المختلفة ..

علينا إذن أن نحيا تجربة اللغة بحيث تعبر عن نفسها بنفسها ، فاللغة تتميز بأننا نعيش فيها ونألفها دون أن ننتبه لها فى العادة أو نحاول تركيز أبصارنا عليها . فكيف نخرج من هذه الحال ونفكر فى ماهيتها ؟

إننا جميعا نفزع إلى بيت أو قصيدة من الشعر نستشهد بها حين تتأزم مواقفنا فى الحياة أو نعجز عن التعبير عن مكنون مشاعرنا . فالشعراء أصحاب الرؤية . وكلماتهم لآلىء بحر التجربة البشرية . وكم من آيات قليلة كشفت — كالبرق الخاطف — عن خبرة أجيال طويلة ، وكم لخصت — فى حكم قليلة — ما عجز الفيلسوف عن قوله فى مجلدات ضخمة (ولقد طالما لجأ الفلاسفة أنفسهم إلى صور الشعر ورموزه وتشبيهاته واستعاراته حين انطلقوا إلى مجال الفكر الخالص وعجزت أجنحة الرؤية والعيان عن

---

(١) هى اللغة التى تنصب على دراسة لغة أخرى (طبيعية كانت أو فنية مصطنعة كالحساب المنطقى أو نظرية علمية محددة) بحيث تكون اللغة الاخيرة متميزة عن اللغة التى هى موضوع دراستنا وهذه اللغة البعدية تضم نظريات بعدية عن الخصائص البنائية والدلالية والصورية للغة التى تدرسها ولهذه النظريات أهمية كبرى فى تطور السبرنيطيقا والعقول الحاسبة .

التحليق إليه . كذلك فعل أفلاطون عندما غادر أرض الحس والمحسوس في رحلته إلى عالم المثل ولم يستطع أن يعبر عن تجربته الفكرية المجردة بمثال الخير — وهو أسماها جميعا — إلا بالصورة والرمز . ورمز الكهف ورمز الشمس والخط كلها تعبير عن عجز اللغة حين يصعد الفكر إلى أفق مرتفع فوق الأشياء والموضوعات المرئية والمحسوسة ، فتكبو كذلك جياد اللغة — التي خلقت بطبيعة استعمالها لوصفها ومخاطبتها — عن اللحاق به .

ويبدو أن التفكير في ماهية اللغة قد ألجأ هيدجر كذلك إلى التماس العون من الشعراء .. لا لأن علاقتهم باللغة علاقة متميزة فحسب ، بل لأنهم أقدر من غيرهم على التعبير عنها . وكما ذهب إلى هيلدرلين ليستوضحه عن ماهية الشاعر والشعر ، نجده يتجه إلى الشاعر الرمزي ستيفان جئورجه [١] (١٨٦٨ — ١٩٣٣) ليتعرف على علاقته باللغة . وهكذا يحلل قصيدة « الكلمة » التي كتبها الشاعر سنة ١٩١٩ ونشرها بعد ذلك في ديوانه « المملكة الجديدة » :

معجزة من بعيد أو حلما
جلبته إلى طرف بلادي
وانتظرت حتى تجد ربة القدر [٢] المظلمة

---

(١) ارجع لمن شئت إلى الجزء الثاني من كتابي عن ثورة الشعر الحديث لتجد فيه بعض قصائد هذا الشاعر ونبذة عن حياته وأعماله . القاهرة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٢ ص ٢٤٣ — ٢٤٧ ، ٣٨٠ — ٣٨٢ .

(٢) أو ربة القدر الجرمانية نورنه .

فى نبعها اسماً تضفيه عليه ـ

عندئذ أمكننى أن أقبض عليها بقوة

وهى الآن تزدهر وتسطع نافذة فى عظامى ...

وقديما حركنى الشوق الى رحلة طيبة

ومعى جوهرة ثرية ورقيقة

فتشت (١) طويلا ثم جاءتنى بالخبر :

« لا شىء هنا يرقد فى الأعماق »

هنالك أفلتت من بين يدى

وما كسبت بلدى الكنز أبدا ...

فتعلمت وقلبى محزون هذا الزهد :

إن تنكسر الكلمة لا يوجد شىء .

تتحدث القصيدة فى أبياتها الستة الأولى عن قوة الشاعر وقدرته . فهو يملك موهبة الرؤية والبصر بكل مدهش وعجيب . وربة القدر فى الأساطير الجرمانية هى التى تهب رؤيته الاسم ، نعمة منها وهدية . والكلمة هى التى تظهر الموجود أمام الشاعر أو امام غيره من الناس . والأسماء هى التى تمكنه من الاحتفاظ برؤاه ، كما تساعد هذه الرؤى على التفتح والازدهار . هنا نبلغ قمة الفعل الشعرى .فالبيت السادس يقول : « وهى

---

(١) أى ربة القدر .

الآن تزدهر وتسطع نافذة فى العظام » . ويشير بهذا إلى أن الأسماء هى التى « تحضر » الأشياء وتمدها بالوجود والثبات .

وفى الأبيات الستة الأخيرة يحدثنا الشاعر عن تجربة مختلفة . فهو لا يحمل معه شيئا من بعيد ، وإنما رجع من رحلته الطيبة ومعه شىء قريب : جوهرة ثرية رقيقة . ما الذى نفهمه من هذه الجوهرة ؟ ربما كانت هى الجوهرة التى تظهر وجود الشاعر نفسه . ولكن ربة القدر تفتش فى نبعها فلا تجد لها اسما : لقد استطاعت قبل ذلك أن تجد لكل موجود اسما ، فما الذى يعجزها الآن عن العثور على اسم لهذه الجوهرة ؟ أتكون شيئا لا وجود له ؟ ولكنها جوهرة . والجوهرة شىء غال ونفيس، موجود من نوع متميز . وحين تغيب الكلمة تختفى الجوهرة وتفلت من يد الشاعر . .هذا الغياب يشير إلى وظيفة أخرى للكلمة ، إلى أسلوب آخر من أساليب وجودها . فهى لا تقتصر على اضفاء الاسم على الموجودات ، وليست مجرد يد تمتد بالاسم إلى ما نتصور وجوده ، بل هى قبل كل شىء ذلك الذى يهب الوجود ويضفى الكينونة .

تنتهى القصيدة بهذين البيتين :

فتعلمت وقلبى محزون هذا الزهد :
إن تنكسر الكلمةُ لا يوجد شىء .

فكيف نفهم هذه النهاية ؟ ما الذى يزهد فيه الشاعر أو يصد عنه ؟ وما الذى تعلمه هنا من جديد ؟ انه شىء يتعلق بالرأى الذى كان يؤمن به

من قبل عن العلاقة بين الشيء والكلمة . لقد تعلم الآن أن يتخلى عن هذا الرأى السابق . والتخلى ينطوى فى نفس الوقت على وعد . فالكلمة تبدو له الآن فى ثوب جديد : انها هى التى تضفى على الشيء وجوده وتحافظ عليه.

عرف الشاعر أنه حارس الكلمة ومدبرها . وإذا كانت تجربته قد انتهت بالاخفاق ، اذا كانت ربة القدر قد عجزت عن العثور على كلمة تسمى بها تجربته الجديدة ، فلا يجب أن نفهم من هذا انها تجربة سلبية خالصة ، أو أنه خرج منها فاقداً كل كنوزه . لقد تعلم الزهد والصد والتخلى عن عقيدته السابقة ، ولكنه تعلم شيئاً لم يكن يعلمه عن سلطان الكلمة وقدرتها. والأسى الذى يشعر به على ما فقده ، وضاع منه ، يحمل فى طياته وعداً بما يدخره المستقبل من حضور الغائب واقتراب البعيد . ولعل هذا الاحساس بالأسى أن يكون هو المسيطر على هيدجر نفسه ، فهو الاحساس « بزمن المحنة » الذى عبر عنه هلدرلين ببيته المعروف : « لم الشعراء فى الزمن الضنين ؟ » حين افتقد أولئك الذين يؤسسون بالكلمة « ما يبقى » . وإذا كان الوجود قد احتجب عنا نوره ، فإن التفكير فى هذا الاحتجاب والاحساس العميق به يمكن أن يكون إيذاناً بظهوره ووعداً بحضوره . وموقف هيدجر من الميتافيزيقا يوضح ما نقول. فتاريخها فى رأيه هو زمن نسيان الوجود . وطبيعى أن تفكير هيدجر لا يلغى هذا الزمن ببساطة ، وإنما يحاول أن يشعرنا بغياب الوجود عنه ، وبأننا نعيش فى زمن لم يفكر بعد فى هذا الغياب تفكيراً أصيلا ، حتى يمهد لامكان التحول الذى لا يستطيع أحد أن يتنبأ بموعده .

ما علاقة هذا بحديث هيدجر عن اللغة ؟

ما شأنه بما يقوله عن قدرة الكلمة ؟

الحق أن المشكلات التى يثيرها ليست مجرد مشكلات للبحث ، وإنما هى وعاء يضم تجربته الأساسية ، ويقدم من خلاله سؤاله عن الوجود — كما فعل فى بحوثه عن العمل الفنى ومشكلة التقنية وشروحه لنصوص الفلاسفة وقصائد الشعراء . . الخ . انه يريد أن يستمع إلى نداء اللغة . واللغة هى لغة الوجود . ولا بد أن تتحدث اللغة إلينا ، أن تعبر لنا عن ماهيتها : « فماهية اللغة هى لغة الماهية » . وان تتسنى لنا تجربة اللغة حتى يحدث هذا . وخير ما يمهد لهذا الحدث أن نحس بجوار الشعر والفكر ، ونتمكن من السكن فى هذا الجوار . صحيح أن المفكرين قد قدموا لنا أفكاراً قيمة عن اللغة ، وان الشعراء قد أبدعوا آيات لغوية رائعة ، غير أن ماهية اللغة لم تعبر عن نفسها عند احد منهم ولا فى أى مكان بوصفها لغة الماهية . فما تقوله اللغة نفسها يختفى عادة وراء ما يقال من خلالها . وربما كان السبب فى هذا أنها تتمسك بالأصل الذى انحدرت منه وتأبى على ماهيتها أن تظهر . وربما كان السبب أيضاً أننا لم نفكر بعد تفكيرا أصيلا فى الشعر والفكر ، وهما الأسلوبان المميزان فى القول ، ولم نحاول أن نلتمسهما حيث ينبغى أن يلتمسا ، أى فى الجوار الذى يؤلف بينهما .

ونعود إلى تفسير قصيدة جئورجه عن الكلمة . فهى لا تقتصر على القول بأن هناك علاقة بين الشىء (الوجود) والكلمة ، بل تزيد عليه أن

الكلمة هي التي تساعد الشيء على الوجود وتحفظه . انها هي التي تجعل الشيء شيئا ، وما وصفناه بالعلاقة بينهما هو في الحقيقة أقرب إلى « التمكين». فالكلمة هي التي تمكن الموجود من الوجود وتكفله له .

قلنا ان الشعر والفكر يربط بينهما الجوار . فما هو العنصر المشترك بينهما ؟ انه عنصر اللغة نفسها . ولكننا جميعا نعلم ان الشعر غير الفكر . هذا ما يشهد به الحس السليم ولا ينكره هيدجر. وإذا كان الشاعر والمفكر، والعالم ورجل الشارع يستخدمون لغة واحدة أو عنصرا واحدا ، فإنهم يختلفون مع ذلك أشد الاختلاف تبعا لاستخدام الكلمة في الشعر أو الفكر أو العلم أو الحياة اليومية . وربما أوحى الينا تفسير قصيدة جثورجه أننا لسنا جوار الشعر والفكر ، اذ كان الفكر هو طريقنا الى فهم ما يقوله الشاعر . ولكن المسألة أعقد من هذا . فهذه المحاولة التي قمنا بها يعوزها ادراك الجوار في ذاته . اننا نقيم حقا في اللغة ونتخذ منها سكنا لنا ، ولكن الاحساس بهذا المقام والسكن من أصعب الأمور . واذا كان هذا السكن هو الذي يحدد ماهية الانسان ، فإن العودة إلى ما يسميه هيدجر « مقر الوجود الانساني » هو الواجب الأسمى علينا ، وهو الذي يتجه اليه بكل جهده وفكره . ولا ينبغي أن نتصور هذا « المقر» «مكانا ثابتا » لا يبرحه الانسان ، بل لا بد من اعتباره المكان أو المجال الذي تتفتح فيه امكانياته الأصيلة التي عرفناها عند الحديث عن تحليل الآنية في « الوجود والزمان». ولا ينبغي أيضا أن نفهم هذه العودة بمعنى الرجوع للقديم ، فهذا شيء تأباه تاريخية الانسان كما يأباه التكوين الزماني للوجود نفسه .

هذه « الرجعة » إلى مقر الوجود الانسانى والماهية الانسانية تقابل ما نلمسه اليوم من « تقدم » فى ماهية الآلة مقابلة الضد للضد . وما بقى الانسان على جهله بقوام ماهيته وأساسها ، فسيظل كل تقدم فى السيطرة الآلية والتقنية أمرا مشكوكا فيه ، لأنه سيقيس تقدمه بمدى تحكمه فى الطبيعة لا بمدى معرفته وحقيقته أو بالطبيعة نفسها بما هى كذلك .

ولكن ما هى هذه الجوهرة التى يحملها الشاعر معه ؟ كيف نفهمها ؟ ما معنى هذا الرمز ؟ ولماذا تعجز ربة القدر عن ايجاد اسم لها ؟ ان هيدجر يقترح علينا أن تكون هذه الجوهرة هى الكلمة نفسها . هنا يعرف الشاعر حدوده التى لا يصح أن يتخطاها . فهو يفتش فى « وطن الشعر » عن كلمة تسمى الكلمة فلا يعثر عليها . أيمكن أن يساعده الفكر ؟ إن الكلمة ليست شيئا . عبثا نبحث بين الأشياء عن الكلمة . والكلمة لا « تكون » بالمعنى الذى « تكون » به الأشياء والموجودات . ومع ذلك فكينونتها متميزة عن كل الأشياء .. ولهذا لا يجوز لنا أبدا — من الناحية الموضوعية البحتة — أن نقول عنها إنها تكون ، والأولى أن نقول : انها تعطى[1] .

انها تعطى بمعنى العطاء والاهداء . ولكن ما الذى تعطيه ؟ الجواب بسيط : انه الوجود . وهى لا تعطيه بالمعنى الذى كان مفهوما فى العصور الوسطى من أن الله أو الكلمة هى التى تخلق الموجود . بل بالمعنى الذى

---

(١) الطريق الى اللغة ، ص ١٩٣ — ويلاحظ أن الكلمة الألمانية تفيد أيضا أنها توجد Es gibt

فهمناه من قبل من « الانارة » التى تتجلى فيها الموجودات وتظهر ، دون حاجة منها الى خلقها وايجادها .

ونقترب الآن من فكرة الجوار بين الشعر والفكر ، ونحاول أن نفهمه من خلال اللغة نفسها : « فالانسان لا يكون انسانا الا بقدر ما ينصت لنداء اللغة ، وبقدر ما يستخدم للغة وللحديث بها » . هذه العبارة تغير محور الارتكاز الذى عرفناه حتى الآن (فقد تحدثنا عن علاقة الماهية بالانسان ووصفنا اللغة بأنها سكنه ومقامه الذى يحيا فيه دون أن ينتبه اليه أو يتفكر فى أمره ، فهو أبعد شىء عنه وان كان أقربه اليه . وها هو ذا الانسان يتوارى قليلا لكى تبرز اللغة الى مقدمة المسرح (وهى — إن صح هذا الظن — تخاطبنا كما يخاطب الممثل أو الراوية جمهور المتفرجين فى المسرحيات الملحمية (أو المسرحيات التى أصيبت بوباء « الموضة » دون أن يكون لها من الملحمية أدنى نصيب) لكى تقول لنا : لقد درجتم على اعتبار اللغة أداة اتصال وتوصيل ، وظننتم أن اللغة وسيلة تستخدمونها . ولكن ما رأيكم — دام فضلكم (— فى أنكم مخطئون فى حقها وحق أنفسكم (ان اللغة يا سادة هى التى تستخدمكم . تعلموا إذن أن اللغة هى التى تستخدم الانسان — وعليه أن يطيعها وينصت اليها (— لا الانسان هو الذى يستخدمها — وربما ثار أحد المتفرجين فنهض غاضبا من مقعده — كما يحدث كثيرا فى مسرحيات هذه الأيام (— وصعد الى خشبة المسرح وصاح : ما هذه الاهانة ؟ إنك أنت الذى تجعل منها شيئا . ما عسى أن تكون هذه اللغة التى تريد منا أن نخدمها ونكون فى طاعتها ؟ أرجعتم بنا الى نظرية الأصل

السماوى للغة وما فيها من خزعبلات عفى عليها الزمن ودفنها العلم ؟ ولكن « الراوية » لن يستسلم بهذه السهولة . سيحافظ على دوره ولو حاول المتفرجون كلهم أن يزحزحوه من مكانه ! وها هو ذا يقول فى تؤدة تليق به ان ماهية اللغة هى القول . والقول [1] ـ فى اشتقاقه الأصلى من اللغات الهندو ـ أوربية التى تجهلونها ويعرفها المؤلف (ـ يعنى الاشارة والدلالة . وهو يعنى كذلك الاظهار . والاظهار — وهذا ما لا تعلمونه أيضا — مرتبط بانارة الوجود التى تحرر وتعطى ، وتمنع وتخفى . فما الذى تعطيه وتمنعه ، ما الذى تظهره وتحجبه ؟ انه العالم . وهذا شىء غير جديدعلىمن درس « الأصل فى العمل الفنى » لذا قلنا فيه إن العمل يظهر حقيقة الوجود ويحجبها ، يعطيها ويمنعها . هكذا يمكننا أن نقول — سواء فهمتم أم لم تفهموا — ان ماهية اللغة هى : لغة الماهية . وهى عبارة لو تأملتموها وعشتموها لحولتكم من الأعماق ..

فالماهية فى الشطر الأول من العبارة غيرها فى الشطر الثانى . إنها فى الأول تأتى اجابة على السؤال عما هى . واللغة هنا هى الموضوع الذىنبحث من ماهيته عن طريق مفهومنا وتصورنا عنه ، بحيث نستطيع أن نجيب على من يسألنا « ما هو » . وهذا يعود بنا إلى الأبيات الستة الأولى من قصيدة « الكلمة » ، كما يرجع بنا كذلك الى مجال التصور الميتافيزيقى

---

(١) يحاول هيدجر ان يرجع بالقول Sagen الى كلمة Sage و Saga وهى الحكاية الخرافية المأثورة ـ دون أساس تاريخى ـ عن خوارق الابطال فى آداب الشعوب الشمالية .

التقليدى . أما الماهية فى الشطر الآخر من العبارة فهى التى ستأتى بالتحول المنتظر . لأنها ستنقلنا من ميدان التصور الميتافيزيقى الذى طال حبسكم فيه، الى مجال الفكر غير الميتافيزيقى الذى نريد أن نهديكم اليه . هذا شىء سيصدمكم ويثير دهشتكم . ولكن أين الفكر الحقيقى الذى لا يصدم ولا يدهش ؟ ان الماهية الآن ليست الاجابة على سؤال عما هو الموضوع — لأننا لسنا بصدد موضوع ولا شىء موضوعى — وانما تفيد معنى الحفاظ والضمان والعطاء . فاللغة تهمنا ، وتتصل بصميم وجودنا ، وتحركه وتلمس شغافه. واللغة تنتمى بهذا المعنى للماهية التى تحرك وتمنح . ما هو هذا الذى يحرك ويمنح ؟ إن أعمال هيدجر الأخيرة ـ وبخاصة محاضرته عن الشىء[1] تسميه « الرباع » أى اتجاهات العالم الأربع من أرض وسماء ومن فانين وسماويين فى علاقتهم ببعضهم البعض . ما صلة هذا باللغة ؟ ان اللغة هى التى تحمل تفاعل هذا الرباع أو هذه الوجهات الأربع أو هذا العالم. وفى هذا التفاعل « يحدث » القرب . والقرب والقول أسلوبا الاظهار ، أى أسلوبا « كينونة » اللغة واحضارها للموجودات من التحجب الى النور . تلك هى ماهيتها .

لا شك أن المتفرج الذكى قد تذكر الشاعر هلدرلين عند سماع كلمات الأرض والسماء والفانين والسماويين . وربما تذكر قصيدته الكبرى

---

(١) راجع لكاتب السطور مقالا بعنوان : ما هو الشىء ؟ فى « كتاب مدرسة الحكمة» القاهرة ، دار الكاتب العربى للطباعة والنشر ، ص ٢٨١ ــ ٢٦٣ .

« خبز ونبيذ » التى يقول فى نهاية المقطوعة الخامسة منها :

هكذا الانسان ، حين تكون الثروة بين يديه
ويؤثره الرب نفسه بالنعم والهدايا
لا يفطن اليها ولا يراها .
عليه أولا أن يتحمل ويقاسى ،
لكنه الآن يسمى أعز الأحباب الى نفسه ،
ولا بد ان تتفتح الكلمات التى تدل عليه
كما تتفتح الأزهار (١) .

وقد لمح هيدجر « الكلمة » ـ زهرة الفم كما يسميها هلدرلين ! ـ أو الكلمات كما جاءت فى هذه القصيدة ففهم أنها هى « الجهة » التى تسمح للأرض والسماء وتدفق الأعماق وقوة الأعالى بأن تتقابل وتتفاعل . وفى هذا التفاعل كما قلنا يتم القرب والاظهار والاحضار ، أى يكون الوجود. فليست اللغة شيئا تربطنا به علاقة فحسب ، بل هى ـ إن صح التعبير ـ سيدة العلاقات . . هى محركة العالم وكاشفة الوجود . وهى التى تعطى وتمنح ، وتحفظ وتحمى . وعلى الانسان أن يسكن فى بيتها ، ويحرسه ويرعاه . . .

ونخطىء لو تصورنا أن النطق فى اللغة نتيجة عملية فزيولوجية وفزيائية

(١) راجع ان شئت كتابى عن هلدرلين ، القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٧٤ ، مجموعة نوابغ الفكر الغربى ، ص ٢٢٨ .

ونفسية : « ان المنطوق المسموع من اللغة يحتفظ به فى التوافق الذى يوفق بين جهات العالم الأربع أو رباعه الفريد ويجعلها تتفاعل وتتداخل » . (ص ٢٠٨) .

كلام غريب كما قلت لكم . ولكن غرابته تأتى من تأصيله . فنحن ننظر الآن إلى أصل اللغة ، لا إلى استخدامها ووظائفها ، نتأمل ماهيتها التى « يكون » بها الموجود ، ولا نعتبرها وسيلة أو أداة ، نراها تمنح وتعطى وتحرر وتنير ، ولا نراها قيدا يتحكم فينا طول العمر . هل تفهمون من هذا أنها قوة متعالية ؟ ولكن هذا هو الفهم الميتافيزيقى الذى نريد أن نحولكم عنه الى فكر الوجود . انها القرب الكامن فى قوى العالم الأربع ، أو هى « التجميع » الأصلى ـ إن شئنا أن نوافق هيدجر على تفسيره لكلمة اللوجوس عند هيراقليطس ـ وهى ـ كتجميع أصلى ـ ساكنة وبلا صوت . لأنها هى التى تنعم على الانسان بقول « يكون » و « يوجد » . لغة السكينة هذه هى لغة الماهية . ويمكننا أيضا أن نقول : لغة الوجود (بشرط ألا نفهم الكلمة الأخيرة بمعانيها الميتافيزيقية القديمة !) والبيت الأخير من قصيدة « الكلمة » يشير بوضوح الى انكسار الكلمة ، الكلمة التى ألفناها وتعودنا عليها ، كما يدعونا الى فهمها والتفكير فيها من حيث هى سكينة . ولن يمكننا أن نفهمها هذا الفهم الا اذا عرفنا أن الشعر والفكر متجاوران ـ والجار حبيب الجار (ـ وجوارهما فى اللغة التى تمنح القرب وتهديه . فاللغة تعبر . وهى بهذا التعبير تدل وتشير ، وتصل الى

كل جهات الوجود ، فتظهر الموجودات أو تخفيها ، تنيرها أو تسدل عليها الحجاب . والاظهار « حدث » ، لن يدركه الانسان حتى يستمع الى اللغة ويطيعها ، لأنها لن يسمح له بأن يعبر بها حتى يقف منها موقف الطاعة ، نفس الموقف الذى يقفه من نور الوجود . ان الانسان محتاج إلى اللغة ، واللغة بحاجة الى الانسان ، وان لم تكن صنيعته أو خاضعة لارادته ونشاطه اللغوى . والحديث الذى تحدثه اللغة بعيد كل البعد عن تسلسل الأسباب والنتائج . انه الحدث الذى يمنح الانارة والانفتاح ، فيظهر الوجود ويتجلى ، أو يغيب ويحتجب .

وهذا الحدث أو هذا العطاء لا يمكن تفسيره أو فك رموزه . لأنه شيء أخير . تصطدم به الفطرة ولا تعلله . فهو الذى يعطى كلمة « يوجد » ويرد الوجود الى أصله .

هل عرفتم دين الانسان نحو اللغة ؟ أدريتم كيف تتيح له ان يعبر بها ، حين تتيح له « النور » الذى يظهر كل موجود ؟ أرأيتم أن « النطق » فى حقيقته « تطابق » مع قول اللغة وحدثها ؟ وأن « اللغة تستخدم الانسان لكى ينطق عما تقوله اللغة الساكنة ؟ » (ص ٢٦٠) .

هل أصبحتم مستعدين لمواجهة « الحدث » الذى يظهر ويحتجب ، ويتحول ويحولكم معه ؟ وهل تملكون القدرة على القرب من هذا الحدث لكى تكون لكم لغة أصيلة ؟ وهل يحسن شعراؤكم ومفكروكم الاستماع الى ندائها لكى يصبح الشعر فكرا والفكر شعرا ؟ أم تراكم مصرين على تحويل اللغة الى أداة تستهلك معكم كالثوب البالى ؟

حقيقة الفكر

هل انتهت الفلسفة وبدأ الفكر ؟

فلنحاول فى هذا الفصل الختامى أن نتلفت للوراء لننظر الى الفلسفة من حيث هى ميتافيزيقا آن أوان تخطيها و « العودة الى أساسها »[1] ، ونتطلع الى الأمام لنستشرف فكر الوجود الذى لم يعد ميتافيزيقا .. وسوف يساعدنا هيدجر نفسه على القيام بهذه المحاولة التى نراجع بها جهده الضخم الذى يشبه جبلا شامخا لم يستطع الباحثون — على وفرتهم — الصعود الى قمته واكتشاف كل شعابه . فقد ألقى فى سنة ١٩٦٤ محاضرة تحمل هذا العنوان المثير : « نهاية الفلسفة ومهمة الفكر » . وقد نقلها الى الفرنسية جان بوفريه (الذى سأله عن مفهوم النزعة الانسانية ورد عليه برسالته التى تحدثنا عنها) وفرانسوا فيديه ، وظهرت الترجمة الفرنسية سنة ١٩٦٦ فى باريس فى مجلد بعنوان « كيركجور حيا » يضم دراسات مختلفة عن المفكر الدنمركى الكبير . وأخيرا نشرت المحاضرة فى كتاب عن قضية (موضوع) الفكر ظهر فى سنة ١٩٦٩ بمدينة توبنجن .

---

(١) كما يقول عنوان المدخل الذى كتبه هيدجر وقدم به لمحاضرته الشهيرة : « ما الميتافيزيقا » وقد نقله الدكتور محمود رجب الى العربية ونشر فى كتاب يضم محاضرات هيدجر الثلاث : ما الفلسفة ؟ ، ما الميتافيزيقا ؟ هلدرلين وماهية الشعر ، بالاشتراك مع الاستاذ فؤاد كامل ومراجعة أستاذنا الدكتور عبد الرحمن بدوى ونشرته دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٧٤ ، ص ٧٧ — ٩٧ .

ما الذى يأخذه هيدجر على الميتافيزيقا بحيث ينبغى تجاوزها والرجوع الى أساسها الذى نسيته ولم تفكر فيه ؟ سؤال شغل هيدجر مدى حياته ، وأجاب عنه فى العديد من كتبه ومحاضراته ودراساته . وكان من الطبيعى أن يتطور تفكيره فى هذا الموضوع ، شأنه فى هذا شأن كل كائن حى . ولعل هذه المحاضرة الاخيرة أن تبين لنا وجهة نظره التى استقر عليها .

« ان الميتافيزيقا تفكر فى الوجود بما هو موجود على طريقة التصور المؤسس »[1] . انها تبحث عن أساس الموجود ، وتسمى هذا الأساس باسم الوجود . وهى تتصوره تصورا لا غبار عليه حين ترى انه هو الذى يوجد الموجود أو يحضره ويعمل على اظهار كينونته . غير انها تتصور هذا التأسيس كما تتصور السبب والمسبب أو العلة والمعلول . لقد وصفته عبر تاريخها الطويل بأوصاف مختلفة أخطأت معناه الحقيقى فى كل مرة : فتارة يكون هذا الأساس هو الله بوصفه السبب الأسمى والأخير (سواء عند أرسطو أو فى العصر الوسيط) أو يكون هو السبب الترنسندنتالى أو الشارطى (كما نجده عند كانط شرطا لامكان التجربة أو بالأحرى لامكان قيام موضوعات التجربة) وتارة أخرى يكون هو الحركة الجدلية التى « يفض » بها الروح المطلق نفسه (كما نرى عند هيجل) أو يكون تفسيرا لعملية الانتاج (كما نرى عند ماركس) أو ارادة للقوة وهى فى صميمها ارادة المزيد من الحياة التى تضع نفسها أو تبدعها حين تبدع القيم (كما

---

(١) موضوع الفكر ، توبنجن ، ١٩٦٩ ، ص ٦٢ .

نجد عند نيتشه الذى يرى هيدجر أنه يمثل نهاية الميتافيزيقا الغربية بعد أن سارت فى طريق « الذاتية » الى آخر مداه) .

واذا فالخاصية التى تميز التفكير الميتافيزيقى الذى يبحث عن سبب الموجود هى أنه يبدأ من هذا الموجود (أو الكائن) فيتصوره من جهة وجوده (أو كينونته) ويعبر عنه تعبيره عن شىء ما قد عرف أساسه بالفعل .

ولكن هذا التصور الميتافيزيقى قد بلغ نهايته . فما هو المعنى المقصود من نهاية الميتافيزيقا أو الفلسفة ؟ ليس معناه بالطبع أنها توقفت أو انطفأت ، ولا يمكن أن نفهم منه أننا نلغيها ببساطة أو نستخف بشأنها . فالمقصود بنهاية الفلسفة أنها وصلت الى الموضع الذى فيه يتجمع تاريخها كله فى أقصى امكانياته . بهذا تكون قد تمت . والتمام غير الكمال أو الاكتمال، لأن المراد به انها بلغت النهاية ، سواء عند نيتشه أو عند هيدجر نفسه . والواقع انه ليست هناك فلسفة أكمل من غيرها . فليست فلسفة كانط بأكمل من فلسفة أفلاطون، ولا هذه أكمل من فلسفة بارمنيدز . والأولى من هذا أن نقول إن كل فلسفة - مثلها فى هذا مثل كل أدب أو فن عظيم - تعبر عن شىء يحمل ضرورته فى ذاته . ونحن نقع فى خطأ المفاضلة بين الفلسفات لو نظرنا اليها بمنظار العلم الوضعى المتطور . عندئذ يمكن أن نتصور أن المتأخر أكمل من المتقدم ، أو أن الحاضر يلغى الماضى . وهذه النظرة « العلمية » لا يمكن بحال من الأحوال أن تطبق على تاريخ الميتافيزيقا . فالفلسفات التى جاءت بعد أفلاطون لم تسقط فلسفته ولم تعزلها

فى متحف العاديات القديمة .. ولعلنا لا نبالغ لو قلنا إن الفلسفة الأفلاطونية متغلغلة فى تاريخ الميتافيزيقا كله ، وان صورتها الاخيرة عند نيتشه ليست فى الحقيقة سوى أفلاطونية مقلوبة . ولعل الفيلسوف الانجليزى وايتهيد ألا يكون أيضا قد أسرف فى المبالغة حين قال إن الفلسفة بأسرها ليست سوى هوامش وتعليقات على أفلاطون .

هل معنى هذا ان الفلسفة لم تتطور ؟ (تطورت بالطبع ، ولكنه كان ولا يزال تطورا غير التطور العلمى الذى ينسخ آخره أوله ويبني حاضره عن ماضيه (اللهم الا عند المهتمين بتاريخ العلم) . ولقد تطورت الفلسفة أو بالأحرى تفتحت وفضت نفسها — ان صح تعبير هيجل (— فى العلوم المختلفة التى استقلت عنها (ثم لم تكتف بهذا بل بدأت فى السنوات الأخيرة تغزوها بمناهجها ومقاييسها وتحاول على يد المتطرفين من الوضعيين أن تشبكها فى ذيلها) ولا ينكر أحد أن كثيرا من المسائل التى كانت تتناولها الفلسفة قد انتقلت اليوم الى ميدان العلوم المتخصصة ، وأصبح من المستحيل على الفيلسوف أن يدلى فيها برأى قبل أن يعرف وجهة نظر العلماء . وربما وقع فى ظننا أن العلم قد أزاح الفلسفة عن مكانها وحكم عليها بالبطالة الأبدية (ولكن الواقع أن هذا علامة تدل على تمام الميتافيزيقا ووصولها الى نهاية امكانياتها . ذلك أن النظر السطحى وحده هو الذى يفصل العلم الحديث عن الميتافيزيقا الحديثة التى نشأ على أرضها ، واكتسب طابعه « التقنى » الذى يتحكم اليوم فيه من الطابع التقنى الذى غلب على الميتافيزيقا منذ عهد بيكون وديكارت على أقل تقدير . وما تفتح الفلسفة فى العلوم

المستقلة التى يزداد التعاون والتداخل بينهما الا دليل مشروع على تمام الفلسفة . فالفلسفة تنتهى فى عصرنا الحاضر . ولقد وجدت مكانها فى النزعة العلمية المسيطرة على البشرية العاملة . والطابع الغالب على هذه النزعة العلمية هو الطابع التقنى والسيبرنيطيقى [1] الذى يحقق انتصاراته فى عالم الآلة والصناعة والتقنية والمجتمع الانسانى الذى انعكست عليه آثاره .

هذه هى الصورة التى انتهت اليها الفلسفة وكانت بذورها كامنة فى الفكر الغربى وطموحه الى المدنية العالمية .

هل ذابت الفلسفة فى هذه النزعة العلمية السائدة ؟ هل انتقلت الى العلوم المتخصصة وتبددت كل امكانياتها أم وصلت كما قلنا الى غايتها الأخيرة؟ ألا تنطوى الفلسفة على امكانية خافية عليها هى نفسها ؟ هل يمكن أن تكون هذه النهاية بداية فكر جديد ، وتتحقق خرافة العنقاء التى تبعث من الرماد ؟ ألم يبق أمام الفلسفة الا أن تنوح كما ناحت « هيكوبا » زوجة الملك برياموس على أبنائها الذين ذبحوا أمام عينيها ـ كما قال كانط فى مقدمة كتابه نقد العقل الخالص ـ أم تجتر أحزانها كاليمامة الوحيدة فى عشها بعد أن هجرتها أفراخها ونسيتها وتنكرت لها ؟

---

(١) أو الكيبرنيطيقية (من كوبرنيتيس أى الملاح فى اللغة اليونانية وقد استعملها أفلاطون فى محاوراته وأمبير سنة ١٨٣٤ فى تصنيفه للعلوم) ولكنها اشتهرت فى السنوات الاخيرة وارتبطت ببحوث التحكم الذاتى فى الآلات والاجهزة المزودة بما يشبه العقول التى تضبط حركتها كالحاسب الالكترونى وأجهزة اطلاق الصواريخ ومركبات الفضاء وأجهزة التفتيش والكشف .

لا يمكن بطبيعة الحال أن نزيح الفلسفة ونتخلص منها كأنها عبء قديم أو جثة عزيز لا ندرى كيف نتخلص منها (بل لا بد من التفكير فيها وفى تفتحها عبر التاريخ ، على نحو ما فعل هيدجر طوال حياته . لم يكن هم هذا التفكير أن يبحث فى تاريخ الفلسفة أو يبعث بعض حقائقها الماضية ، بل كان فى صميمه « تذكيرا » بما نسيته ولم تفكر فيه ، أى بمعنى الوجود نفسه » كما كان « دعوة » الى امكانية لم تتبين معالمها ولم يتأكد بعد موعد تحققها . صحيح أن المدنية العالمية - التى بدأت فى عصرنا الحاضر غزوتها التقنية والعلمية الخطيرة - قد امتصت الفلسفة وأذابتها فيها ، ولكننا نستطيع أن نقول أيضاً إن هذه المدنية العالمية ستتجاوز فى يوم من الأيام طابعها التقنى والعلمى والصناعى ، وستكتشف أنه ليس هو المقياس الوحيد ولا « السكن » الوحيد فى هذا العالم ..

ما هى قضية هذا الفكر ، وما هو موضوعه ؟

ان هيدجر يتناول محاولتين من أهم المحاولات فى العصر الحديث للاجابة على هذا السؤال ، وهما اللتان قام بهما هيجل وهسرل . وقد تبين له من التحليل أنهما لم يختلفا على موضوع الفكر - فقد اتفقا على أنه هو الذاتية - وانما اختلفا على المنهج . فالجدل التأملى مثلا عند هيجل يوضح لنا كيف يظهر موضوع الفلسفة من ذاتها ويصبح حاضرا واعيا بذاته . والظهور يفترض النور الذى يتجلى فيه كل ما يظهر . والنور بدوره يفترض المكان المفتوح أو الانفتاح . والفكر التأملى لا يستغنى عن هذا الانفتاح الذى يسر له النفاذ الى الموضوع الذى يفكر فيه :

رأينا فى الفصول السابقة ان الانفتاح هو الانارة (راجع ما قلناه عن ماهية الحقيقة ، وحقيقة الفن ، وحقيقة الانسان) . وكلمة الانارة فى الألمانية والفرنسية (١) تدل فى الأصل على تخلية مكان بين الأشجار المتكاثفة فى الغابة . ولو نقلناها الى موضوعنا نقلا مجازيا لأمكننا القول ان النور لا يوجد الانفتاح بل هو شرط سابق عليه ، حتى تظهر الأشياء فيه ويتفاعل الضوء والظلم ، والظاهر والخفى . فالإنارة انفتاح لكل ما يكون وما يفتقد الكينونة (٢) . ولا بد أن يأتى اليوم الذى نسأل فيه : أليست الانارة أو الانفتاح الحر هو المقر الذى يجمع المكان الخالص والزمان بانبثاقاته الثلاث وكل ما يوجد ويكون فيهما أو كل ما يفتقد الوجود والكينونة . لابد أن يأتى هذا اليوم ونرد على سؤالنا بالايجاب .

قلنا ان الميتافيزيقا قد نسيت الوجود وعاشت تاريخها غارقة فى هذا النسيان . ونستطيع الآن أن نقول انها نسيت الانارة ولم تعرف عنها شيئا . صحيح أن التفلسف مرتبط بها على الدوام . وقد ظل الفكر اليونانى فى انشغاله بأمر الوجود أو الحضور على اتصال بها . فأفلاطون يدرك الموجود من ناحية مظهره أو منظره (الأيدوس) ولم يفته أن يشير الى النور ، وبارمنيدز يذكر الأليثيا (اللا ـ تحجب) صراحة فى قصيدته الفلسفية ويشبهها بكرة تامة الاستدارة تتساوى فيها البداية والنهاية . ألم يستغن الفكر اليونانى إذن عن الانارة ، ولم تنقطع صلته بها . ولكنه لم يفكر

---

(١) الكلمتان على الترتيب : Clairiére - Lichtung

(٢) موضوع الفكر ، ص ٧٢ .

فيها ولا فكر فى الانفتاح الذى يظهر فيه كل موجود أو كل متفتد للوجود . وكذلك قصرت الفلسفة الحديثة فى التفكير فيه. وقد آن الأوان لتجربة هذه الانارة أو هذا الانفتاح ، فهو الطريق الذى نتبعه فى سؤالنا عن الموجود ، سواء من ناحية وجوده أو حضوره ، أو من ناحية بلوغه هذا الوجود والحضور . ولا بد من أن نفكر فى الأليثيا - أو اللاتحجب - بوصفها هذه الانارة التى تكفل الوجود والفكر وتؤمنهما وتضمن التفاعل بينهما .

لقد طرح اليونان السؤال عن العلاقة بين الفكر والوجود ، وظل هذا السؤال مطروحا على الميتافيزيقا عبر تاريخها الطويل . وها هو ذا هيدجر يفكر فى هذه العلاقة من ناحية الأليثيا . وقد رأينا كيف كان الباعث المحرك على تفكيره هو السؤال عن الوجود والحقيقة ، ونحن الآن نرى أن « الأليثيا » هى مجال الوجود والحقيقة جميعاً وعنصرهما الذى يفيشان ويتفاعلان فى تياره . لقد لاح فجرها وتردد صداها لأول مرة عند بارمنيدز، ثم نسيتها الميتافيزيقا حين تصورت أن وجود الموجود هو العلة الأولى أو السبب الأول فراحت تبحث عن أسمى الموجودات على اختلاف صوره وأشكاله ، وظلت بذلك أونطية (موجودية) - لاهوتية . وها نحن أولاء نشهد التحول على يد هيدجر ، ونرى كيف تحول هو أيضا فى هذه المرحلة الأخيرة من تفكيره عن السؤال عن ازدواجية الوجود والحقيقة الى السؤال عن الأليثيا التى تحملها معا وتكفل لهما « الوقوف » فى نورها . وهكذا تصبح الحقيقة بمعناها التقليدى الذى عرفناه - أى انطباق المعرفة على الشىء -

ممكنة عن طريق الانارة وحدها ، كما تتحرك البداهة واليقين بكل أنواعه ومستوياته ويتم « التحقق » من الحقيقة نفسها فى ضوء هذه الانارة .

الانارة إذن هى الأصل الذى نسيناه وأغفلناه حين انشغلنا بما يصدر عنه . ولا يجوز لنا الآن أن نخلط بين الأليثيا والحقيقة أو نسوى بينهما ، لأن الأولى هى التى تضمن وجود الثانية وتكفله لها . وكلما فكرنا فى الحقيقة بمعنى التطابق أو اليقين وجب علينا ان نفكر فى الانارة التى تسبقهما وتكمن وراءهما . ولعل خير شهادة يقدمها هيدجر على أمانته ومراجعته الدائمة لخطواته على الطريق أنه عمد فى هذه المرحلة من تفكيره على تصحيح بعض آرائه السابقة . فهو يعدل الآن عن ترجمة الأليثيا بالحقيقة ، كما فعل فى الوجود والزمان ، كما ينتقد تعبير « حقيقة الوجود » الذى استخدمه فى محاضرته عن ماهية الحقيقة ورسالته عن النزعة الانسانية . بل إنه ليراجع رأيه الذى ذهب اليه فى دراسته عن « نظرية أفلاطون عن الحقيقة » وقال فيه إن تحول معنى « الأليثيا » من اللاتحجب الى الصحة أو الصواب قد تم على يد افلاطون. فهو يرى الآن أن « الأليثيا » قد فسرت مباشرة على معنى الصواب وبذلك غابت عن نظر أفلاطون . وكأن أفلاطون ومن سبقه من مفكرى اليونان قد فكروا — كما قدمنا — فيما تكفله الأليثيا أو الانارة من ظهور الموجودات أو تحجبها ، ولكنهم لم يفكروا فى حقيقة الانارة ذاتها . وكذلك يفعل الناس اليوم . يشغلون بالموجودات الحاضرة أمامهم ولا يعنون أنفسهم بالسؤال عن الوجود والحضور ولا عن الانارة التى هى الأصل فيهما ...

ما السبب فى هذا ؟ أهو أمر مقصود ؟ أتكون غفلة من جانب البشر أم قدراً تاريخياً يتحكم فيهم ؟ أيكون التحجب جزءاً لا ينفصل عن اللاتحجب ، بحيث تنتمى الليثيه (النسيان) .. « للأليثيا » ؟ أيكون هذا فى صميم ماهية الانارة نفسها التى تكشف عن الوجود وتحجبه وتصونه وتحرره فى آن واحد ؟ أنحن قادرون على الاجابة على هذه الأسئلة أم يقتصر جهدنا على البقاء فى السؤال والاصرار على متابعة طريقه ومعاناة تجربته ؟ هل أصبحنا على استعداد لتحمل مشقة السؤال أم لازالت أنوار المدنية التقنية تخلب أبصارنا ؟ هل نشعر أننا السائل والمسئول أم ننفض أيدينا من المسألة كلها زاعمين انها محض خيال وتلاعب بالألفاظ ؟

ربما كان تفكير هيدجر كله مجرد دعوة وتوجيه الى السؤال . وربما كان هذا الكتاب كله مجرد اعداد له .. ولهذا سيظل مجرد تمهيد ومحاولة، حسبها أن تثير فكرك وتقنعك بألا تتشبث بصخرة المألوف وأن تلقى بنفسك فى تيار الدهشة .. فان نجحت فى تحقيق هذه الغاية ، كان هذا خير جزاء يقدمه القارىء للكاتب فيعزيه عن تعبه ويغفر له قصوره أو تقصيره » .

عبد الغفار مكاوى

لوحة بحياة هيدجر وأعماله

١٨٨٩ مولد هيدجر فى ٢٦ سبتمبر لأبويه فريدريش ـ صانع البراميل ببلدة مسكيرش ـ ويوهانا .

١٩٠٣ — ١٩٠٩ المدرسة الثانوية فى مدينتى كونستانس وفرايبورج بالبريسجاو (عاصمة الغابة السوداء)

١٩٠٩ — ١٩١١ دراسة اللاهوت بجامعة فرايبورج .

١٩١١ — ١٩١٣ دراسة الفلسفة والعلوم الانسانية والطبيعية بجامعة فرايبورج .

١٩١٣ الحصول على الدكتوراه برسالة أعدها تحت اشراف الأستاذين شنيدر وريكرت بعنوان : « نظرية الحكم فى النزعة النفسية (فى المنطق) .

١٩١٦ الحصول على الدكتوراه المؤهلة للتدريس بالجامعة برسالة عن نظرية المقولات والمعنى عند دونس سكوتس (وقد نشرت الرسالتان مع بحث عن مفهوم الزمن فى علم التاريخ سنة ١٩٧٢ بمدينة فرانكفورت ـ على الماين تحت عنوان . « الأعمال المبكرة » .

١٩١٧ زواجه من الفريده بيترى .

١٩١٩ — ١٩٢٠ مولد ابنيه يورج وهرمان .

١٩٢٢ انتقاله الى مدينة ماربورج للعمل أستاذا مساعدا بها وبقاؤه فيها حتى سنة ١٩٢٨ . بناء « كوخه » المشهور فى توتناوبرج ، وهو الذى أتم فيه كتابة « الوجود والزمان » .

١٩٢٣ يلقى أولى محاضراته العامة « الوجود واليقظة » بدعوة من الفيلسوف ماكس شيلر فى جمعية كانت بمدينة كولن (كولونيا) .

١٩٢٦ محاضرة باتحاد الفلسفة بمدينة ماربورج عن مفهوم البحث الظاهرياتى (الفينومينولوجى) وتطوره (وقد ألقاها فى الرابع من ديسمبر) .

١٩٢٧ ظهور « الوجود والزمان » فى المجلد الثامن من حولية الظاهريات والبحث الظاهرياتى التى يصدرها هسرل ، كما ظهر أيضا فى نفس السنة فى طبعة مستقلة وما زال يعاد طبعه منذ ذلك الحين دون تغيير يذكر .

١٩٢٨ يعين أستاذا لكرسى الفلسفة بجامعة فرايبورج خلفا لادموند هسرل — يلقى سلسلة من المحاضرات عن « كانط ومشكلة الميتافيزيقا » فى معهد هردر بمدينة ريجا . وقد صدر الكتاب فى العام التالى بمدينة بون .

١٩٢٩ — الأنثروبولوجيا الفلسفية وميتافيزيقا الآنية ، محاضرة

ألقاها فى ٢٤ يناير بمدينة فرانكفورت ـ على ـ الماين .

ـ خطاب بمناسبة عيد ميلاد هسرل السبعين فى الثامن من ابريل .

ـ ما الميتافيزيقا ؟ ـ محاضرته الأولى التى افتتح بها حياته الجامعية بجامعة فرايبورج ، وقد ألقاها بالقاعة الكبرى للجامعة فى ٢٤ يولية ، وصدرت فى نفس العام ببون .

ـ مشكلة الفلسفة اليوم ، محاضرة فى مدينة كارلزروه .

ـ ماهية السبب. بحث أسهم به فى الكتاب التذكارى الذى صدر تكريما لهسرل بمناسبة بلوغه السبعين من عمره (وقد ظهر ملحقا بحولية هسرل السابقة) .

١٩٣٠ مشكلة الفلسفة اليوم وهيجل ومشكلة الميتافيزيقا . محاضرتان ألقاها فى الاتحاد العلمى بمدينة أمستردام فى ٢١ و ٢٢ مارس .

ماهية الحقيقة . محاضرته الشهيرة التى نجدها بين نصوص هذا الكتاب ـ وقد ألقاها بمدينة بريمن فى شهر اكتوبر ، ثم فى ماربورج وفرايبورج ودرسدن.

١٩٣٣ انتخابه مديرا لجامعة فرايبورج (فى ظل النازى) . يلقى محاضرة عن « تأكيد الجامعة الألمانية لذاتها » عند تسلم منصبه فى السابع والعشرين من مايو .

١٩٣٤ استقالته من هذا المنصب .

١٩٣٥ الأصل فى العمل الفنى ، محاضرة ألقاها فى ١٣ نوفمبر فى جمعية الفنون بمدينة فرايبورج وأعاد القاءها سنة ١٩٣٦ بمدينة زيوريخ . (وقد نشرت بعد ذلك فى كتاب المتاهات ـ أو الطرق المسدودة ـ سنة ١٩٥٠ بمدينة فرانكفورت) .

١٩٣٦ هلدرلين وماهية الشعر ـ محاضرة ألقاها فى روما فى الثانى من ابريل. وأعيد نشرها سنة ١٩٤٤ مع دراستين يشرح فيهما قصيدتى هلدرلين « العودة » و « إلى الأقارب » ضمن كتابه « شروح على شعر هلدرلين ».

١٩٣٨ تأسيس الصورة الكونية الحديثة عن طريق الميتافيزيقا، محاضرة ألقاها أمام جمعية البحوث الفنية والطبيعية والطبية بفرايبورج فى التاسع من يونيو . (وقد أعيد نشرها بكتاب المتاهات تحت عنوان عصر الصورة الكونية ـ أو الأيدلوجية) .

١٩٣٩ أنشودة هلدرلين : « كما فى يوم عيد » . محاضرة ألقاها عدة مرات ونشرت فى كتابه السابق الذكر « شروح على شعر هلدرلين » .

١٩٤٠ نظرية أفلاطون عن الحقيقة . محاضرة نشرت بعد ذلك

عدة مرات (أهمها سنة ١٩٤٧ و ١٩٥٤ مع رسالته عن النزعة الانسانية - كما نشرت مع اثنى عشرة مقالا ومحاضرة أخرى مبكرة سنة ١٩٦٧) فى كتابه « علامات على الطريق » .

١٩٤٣ — دراسة عن قصيدة هلدرلين « ذكرى » نشرت فى الكتاب التذكارى الذى صدر بمدينة توبنجن بمناسبة مرور مائة سنة على وفاة هلدرلين .

— محاضرة ألقاها فى دائرة محدودة من خلصائه عن كلمة نيتشه عن موت الله ، وقد نشرت فى المتاهات .

١٩٤٤ جند فى فرق « العاصفة الشعبية » التى كونها هتلر فى أواخر الحرب العالمية الثانية .

١٩٤٥ قوات الاحتلال (الفرنسية) تحظر عليه التدريس ، وقد استمر الحظر حتى سنة ١٩٥١ .

١٩٤٦ لم الشعراء ؟ محاضرة - مأخوذة من أحد أبيات هلدرلين المشهورة : لم الشعراء فى الزمن الضنين ؟ - ألقاها فى دائرة محدودة من التلاميذ والأصدقاء بمناسبة مرور عشرين سنة على وفاة الشاعر رلكه (وقد نشرت فى المتاهات) .

١٩٤٧ ظهور كتابه « نظرية أفلاطون عن الحقيقة مع رسالة عن النزعة الانسانية التى رد فيها على خطاب وجهه اليه المفكر الفرنسى جان بوفريه .

١٩٤٩ — نداء الحقل - خواطر شاعرية نشرت لأول مرة في صحيفة الأحد التي تصدر بمدينة هامبورج (بالعدد ٤٣ في ٢٣ اكتوبر .

— أربع محاضرات ألقاها في نادي بريمن في شهر ديسمبر تحت عنوان « نظرة إلى ما يكون » وتضم محاضراته التي نشرت بعد ذلك في كتاب « من تجربة الفكر » وفي « المحاضرات والمقالات » عن الشيء ، الوضع ، الخطر ، العود .

١٩٥٠ — محاضرتان عن الشيء (تنقيح للمحاضرة السابقة) في الأكاديمية البافارية للفنون الجميلة ، وعن اللغة في بولزهيه ، وقد ألقاها في الاحتفال بذكرى الناقد الأدبي ماكس كومريل ونشرت بعد ذلك في كتابه على الطريق الى اللغة ، ١٩٥٩ .

— ظهور كتابه المتاهات بمدينة فرانكفورت ويضم الدراسات الآتية :

— الأصل في العمل الفني .

— عصر الصورة الكونية .

— مفهوم هيجل عن التجربة .

— كلمة نيتشه : « الله مات » .

— لم الشعراء ؟

— عبارة انكسمندر .

١٩٥١ البناء ـ السكن ـ الفكر ـ محاضرة ألقاها فى اطار الندوة السنوية التى تعقد بمدينة دار مشتات تحت عنوان « حديث دار مشتات » عن الانسان والمكان .

ــ محاضرة بعنوان «سكن الانسان شاعرى.. » ألقاها فى بولرهيهه ، والعنوان مأخوذ عن أحد أبيات هلدرلين.

١٩٥٢ ما الفكر ؟ ـ بحث نشر بمجلة « مركير » ، العدد السادس ص ٦٠١ ـ ٦١١ ، ١٩٥٢ .

١٩٥٣ ــ مدخل الى الميتافيزيقا ـ توبنجن ، ص ١٥٦ .

ــ جورج تراكل ـ شرح على قصيدته ـ بحث نشر بمجلة مركير، العدد السابع ، ١٩٥٣ ، ص ٢٢٦ ـ ٢٥٨.

ــ من هو زرادشت نيتشه ؟ ـ محاضرة ألقاها فى بولرهيهه فى الثامن من اكتوبر .

ــ العلم والتفكر . محاضرة ألقاها فى ١٥ مايو أمام أكاديمية الفنون الجميلة فى بافاريا كما ألقاها بمدينة فرايبورج فى ١٢ فبراير بمناسبة مرور ١٥٠ سنة على وفاة كانط .

١٩٥٤ تفكر . محاضرة ألقاها فى زيوريخ وكونستانس وفرايبورج .

ــ من تجربة الفكر ـ صدر فى بفولنجن ، ٢٧ ص .

— محاضرات ومقالات ، صدر فى بفولنجن ، ١٩٥٤ ، ٢٨٣ ص . ويضم الكتاب المحاضرات والمقالات الآتية:

— السؤال عن التقنية .

— العلم والتفكر .

— قهر الميتافيزيقا .

— من هو زرادشت نيتشه؟

— ما هو الفكر ؟

— البناء السكن الفكر .

— الشيء .

— رسالة إلى طالب شاب

— سكن الانسان شاعرى.

— لوجوس (هيراقليطس ، الشذرة ٥٠) .

— مويرا (بارمنيدز ، الشذرة ٨ و الأبيات ٣٤ - من قصيدته) .

— أليثيا (هيراقليطس ، الشذرة ١٦) . وهى النص الذى تجده فى هذا الكتاب .

— ما الفكر - صدر فى توبنجن ، ١٧٤ ص .

١٩٥٥ — طمأنينة . خطبة بمناسبة الاحتفال بمرور ١٧٥ سنة على ميلاد المؤلف الموسيقى كونرادين كرويتسر ، ألقاها فى ٣٠ اكتوبر ببلدة مسكيرش .

— ما الفلسفة ؟ — محاضرة ألقاها فى مدينة « سيريزى لا سال » بفرنسا فى شهر سبتمبر (وقد ترجمها الدكتور محمود رجب الى العربية) .

— عن الخط . دراسة نشرت فى كتاب تذكارى بعنوان « لقاءات ودية » صدر بمناسبة الاحتفال بعيد الميلاد الستين للكاتب المشهور ارنست يونجر وقد ظهرت فى السنة التالية بمدينة فرانكفورت فى كتاب بعنوان « السؤال عن الوجود » .

١٩٥٦ — مبدأ السبب — محاضرة فى ٢٥ مايو بنادى بريمن ثم أعيدت فى جامعة فيينا .

— حديث مع هيبل — ألقيت فى الاحتفال بذكرى الكاتب يوهان بيتر هيبل ، كاتب القصص والنوادر الشعبية باللهجة « الألمانية » .

— محاضرة عن الرسام والكاتب بول كليه فى جمعية المهندسين بفرايبورج .

١٩٥٧ — مبدأ السبب ، بفولنجن ، ١٩٥٧ ، ٢١٢ ص (مع اعادة نشر المحاضرة السابقة الذكر) .

— مبدأ الهوية — ألقيت بمناسبة الاحتفال بمرور خمسمائة سنة على تأسيس جامعة فرايبورج .

١٩٥٧ الهوية والاختلاف ـ بفولنجن ، ١٩٥٧ ، ص ٧٦
(ويضم محاضرته السابقة عن مبدأ الهوية ومحاضرته
عن التكوين الأنطى ـ واللاهوتى للميتافيزيقا) .
ـ هيبيل صديقا للبيت ، بفولنجن ، ٣٩ ص .
ـ ماهية اللغة ـ ثلاث محاضرات ألقاها بجامعة فرايبورج
ونشرت بعد ذلك فى كتابه « على الطريق الى اللغة » .
١٩٥٨ ـ مبادىء الفكر ـ نشرت فى حولية علم النفس ،
والعلاج النفسى ، العدد السادس ، ص ٣٣ ـ ٤١ ، ١٩٥٨ .
ـ ماهية الفيزيس ومفهومها ـ نشرت أولا بمجلة
« الفكر » الايطالية ، العدد الثالث ، ميلانو ١٩٥٨ .
ـ هيجل والأغريق ـ محاضرة ألقاها بالفرنسية فى
الكلية الجديدة بمدينة « اكس ـ أون ـ بروفينس »
الفرنسية فى العشرين من شهر مارس (نشرت بعد ذلك
فى كتاب علامات على الطريق) .
ـ الشعر والفكر . حول قصيدة « الكلمة » لستيفان
جئورجه (نشرت فى كتاب على الطريق الى اللغة) .
١٩٥٩ ـ طمأنينة ، بفولنجن ، ١٩٥٩ ، ٧٣ ص .
ـ على الطريق الى اللغة ، بفولنجن ، ١٩٥٩ ، ٢٧٠ ص .
ويضم الكتاب البحوث والمحاضرات الآتية :

— اللغة .

— اللغة فى القصيدة . شرح لقصيدة جورج تراكل.

— من حديث عن اللغة ، بين أستاذ يابانى وطارح للسؤال .

— ماهية اللغة .

— الكلمة (شرح قصيدة ستيفان جئورجه التى تجدها فى هذا الكتاب) .

— الطريق الى اللغة .

— محاضرة عن « أرض هلدرلين وسمائه » ألقاها فى السادس من يونية بمسرح كوفييه بمدينة ميونيخ فى المؤتمر الذى عقدته جمعية هلدرلين .

— شكر لوطنى مسكيرش ، محاضرة بمناسبة اختياره مواطن شرف لبلدة مسكيرش مسقط رأسه فى ٢٧ سبتمبر

— مصير الفنون فى العصر الحاضر ـ محاضرة ألقيت فى مدينة بادن ـ بادن .

١٩٦٠ — اللغة والوطن ـ محاضرة ألقاها فى فيسلبورن فى الثانى من يونية ونشرت فى حولية هيبيل .

١٩٦١ — نيتشه ـ فى جزئين ، بفولنجن ، ١٩٦١ . ويضم الجزء الأول الدراسات الآتية :

— ارادة القوة بما هى فن ·

— عودة الشبيه الأبدية ·

— ارادة القوة بما هى معرفة ·

ويحتوى الجزء الثانى على الدراسات الآتية :

— عودة الشبيه الأبدية وارادة القوة ·

— العدمة الأوروبية ·

— ميتافيزيقا نيتشه ·

— المصير التاريخى الوجودى للعدمية ·

— الميتافيزيقا بوصفها تاريخا للوجود ·

— تخطيطات لتاريخ الوجود بوصفه ميتافيزيقا ·

— تذكر الميتافيزيقا ·

١٩٦٢ — قيامه بأول رحلة له الى بلاد اليونان ·

— السؤال عن الشىء ـ حول نظرية كانط عن المبادىء الترنسندنتالية ـ توبنجن ، ١٩٦٢ ، ١٨٩ ص ·

ـ مقولة كانط عن الشىء · نشرت فى الكتاب التذكارى « الوجود والنظام » الذى صدر احتفالا بعيد الميلاد الستين لفيلسوف القانون اريك فولف ، ص ٢١٧ ـ ٢٤٥ ، كما نشرت مستقلة سنة ١٩٦٣ فى فرانكفورت لدى الناشر كلوسترمان ·

١٩٦٤ نشر جزء من محاضرأته الأخيرة فى جامعة ماربورج
عن ايبنتز ونشر فى الكتاب التذكارى « الزمن والتاريخ »
الذى صدر بمناسبة الاحتفال بعيد الميلاد الثمانين للفيلسوف
اللاهوتى روداف بولتمان .

١٩٦٧ علامات على الطريق ، فرانكفورت ، ١٩٦٧ ، ٣٩٨ ص
(ويضم الكتاب اثنتى عشر دراسة ومحاضرة نشرت
وألقيت بين سنتى ١٩٢٩ و ١٩٦٤) .

— العدمية الأوربية ، بفولنجن ، ١٩٦٧ ، ٢٩٦ ص .
— أصل الفن ومصير الفكر — محاضرة ألقيت فى الرابع
من ابريل فى أكاديمية العلوم والفنون بمدينة أثينا .
١٩٦٨ — هلدرلين : القصيدة . محاضرة فى أمريسفيل بفرنسا .
وقد قام الشاعر الفرنسى الكبير « رينيه شار » بالقاء
الترجمة الفرنسية .

— حلقة دراسية (سيمنار) فى تور بالبروفانس الفرنسية
عن كتاب هيجل عن الاختلاف بين مذهب فيشته
ومذهب شيلنج تستمر من ٣٠ اغسطس الى ٨ سبتمبر .
١٩٦٩ — الفن والمكان . سان — جالين ، ٢٦ ص (وقد نقلها
جان بوفريه وفرانسوا فيديبيه الى الفرنسية) .
— حلقة دراسية فى تور بالبروفانس الفرنسية عن كتاب

كانت عن الدليل الوحيد الممكن على وجود الله ،
واستمرت الحلقة من الثانى الى الحادى عشر من سبتمبر .

١٩٧٠ حلقة دراسية عن هيراقليطس عقدت فى الفصل الشتوى ١٩٦٦/١٩٦٧ بالاشتراك مع الفيلسوف « أويجن فينك » ونشرت فى كتاب صدر بمدينة فرانكفورت على نهر الماين ، ٢٦١ ص .

١٩٧١ رسالة شيلنج عن ماهية الحرية الانسانية (١٨٠٩) - وقد نشرتها هيلدجارد فايك وصدرت فى توبنجن ، ١٩٧١ ، ٢٣٧ ص .

١٩٧٢ الكتابات المبكرة ، فرانكفورت، ٣٨٦ ص (ويضم رسالتيه فى الدكتوراه الى جانب بحثه عن مفهوم الزمن فى علم التاريخ) .

هذا وقد سجلت اسطوانتان طويلتان (٣٣ لفة) بصوته تضمان محاضرتيه عن المكان والفن وعن مبدأ الهوية. كما صدرت أخيرا ببليوجرافيا تحوى قائمة الدراسات التى كتبت عنه وتضم ٢٢٠١ عنوانا ! وقد قام باعدادها الأستاذ ه.م.ساس. وصدرت فى ميزنهايم سنة ١٩٦٨ .. وطبيعى أن هذا الكتاب الذى بين يديك ليس فيها).

النصـــوص

١ — ماهية الحقيقة

ماهية الحقيقة

١ ـ التصور الشائع عن الحقيقة .

٢ ـ الامكانية الباطنة للتطابق .

٣ ـ اساس امكان التوافق .

٤ ـ ماهية الحرية .

٥ ـ ماهية الحقيقة .

٦ ـ اللاحقيقة من حيث هى حجب (اخفاء).

٧ ـ اللاحقيقة من حيث هى ضلال .

٨ ـ السؤال عن الحقيقة والفلسفة .

٩ ـ ملحوظة .

حديثنا عن ماهية الحقيقة . والسؤال عن ماهية الحقيقة لا يهتم بأن تكون الحقيقة هي حقيقة التجربة العملية في الحياة أو تدبير الشئون الاقتصادية، أو حقيقة تفكير تقني أو براعة سياسية ، ولا يعنيه بوجه خاص أن تكون هي حقيقة البحث العلمي أو الخلق الفني ، بل ولا أن تكون هي حقيقة تأمل فكري [1] أو عقيدة دينية ذات مناسك وطقوس [2] . ان السؤال عن الماهية يصرف النظر عن هذه الأمور جميعا ويوجه بصره الى امر واحد، وهو ذلك الذي يميز الحقيقة من حيث هي حقيقة .

ولكن ألا يتوه بنا السؤال عن الماهية في فراغ التعميم [3] الذي يكتم على أنفاس الفكر ؟ أليس من شأن المجازفة بمثل هذا السؤال أن تبين أن الفلسفة كلها هاوية لا تقوم على أساس [4] ؟ ان من أول واجبات الفكر الذي تمتد جذوره في الواقع ويتجه الى الواقع أن يصرف جهده ، دون لف أو دوران ، الى اقامة الحقيقة الواقعية التي تزودنا اليوم بالمعيار الذي نحتكم اليه والسند الذي نعتمد عليه ليحمينا من اختلاط الآراء والظنون . وما جدوى السؤال عن الحقيقة ازاء المحنة الواقعية التي نواجهها اليوم ، اذا كان هذا السؤال يغفل كل واقع (بجرده) ؟ أليس السؤال عن الماهية هو

---

(١) في الترجمة الفرنسية (التي سنرمز لها فيما بعد بالحرف : ف) أمل فلسفي .
(٢) ف : حقيقة ايمان ديني .
(٣) ف : فراغ الكلي المجرد .
(٤) ف : لا تستند الى أساس من الواقع .

أقل الأسئلة أهمية وأبعدها عن الالتزام (١) ؟

ليس فى وسع أحد أن يتملص من بداهة اليقين الواضح الذى تنطوى عليه هذه الشكوك والاعتراضات . وليس فى وسع أحد أن يستخف بجديتها الملحة . ولكن من ذا الذى يعبر بها عن نفسه ؟ انه الفهم المشترك أو الحس « السليم » . فهو يصر على مقتضيات النفع المباشر الملموس ، ويكافح (٢) المعرفة بماهية الموجود ، وهى المعرفة الأساسية التى تسمى من قديم الزمان باسم « الفلسفة » .

والفهم العام (٣) يعمد الى هذا مدفوعا بضرورته الخاصة ، فهو يؤكد حقه بالسلاح الوحيد الذى يملكه ، وهو الاهابة « ببداهة » (٤) دعاويه

---

(١) يتلاعب المؤلف هنا بكلمة الماهية wesen التى تعنى الماهية والجوهر بما يمكن التعبير عنه بقولنا : أليس السؤال عن الجوهر هو أول الاسئلة جوهرية ؟ والتصرف الذى لجأت اليه لا يبعد عن المعنى .

(٢) أى يناوئها ويعاديها ويعاندها .

(٣) ف : الحس المشترك . ويلاحظ ان كل هذه المترادفات كالعقل السليم والفهم العام والحس السليم أو المشترك .. الخ . تدل بوجه عام على تلك العقلية المعادية للتفلسف والسؤال ، المتجمدة عند الملموس والمحسوس .

(٤) يلاحظ المترجمان الفرنسيان أن هيدجر يستخدم كلمة البداهة بمعنى سىء مختلف عن معناها فى التراث الفرنسى منذ عهد ديكارت . فهو يدل بها على « الحقائق » التى يدعى الفهم العام انها بديهية وذلك لعجزه عن النظر الفلسفى العميق وهروبه من المشكلات الاصيلة وعناده الدائم للروح الفلسفية وتمسكه بالواقع المحسوس دون سواه .

واعتراضاته . بيد أن الفلسفة لن تقدر أبدا على دحض الفهم العام ، لأنه أصم عن لغتها . بل لا ينبغي لها أن تفكر في دحضه ، لأن الفهم العام أعمى عن كل ما ترى أنه يمت للماهية بسبب [١] .

وفضلا عن هذا فإننا نحصر أنفسنا داخل حدود المتوالية التي يتسم بها الفهم العام ، ما دمنا نتصور اننا نعيش آمنين وسط هذه « الحقائق » المتنوعة التي تمدنا بها تجربة الحياة والفعل والبحث العلمي والخلق الفني والايمان الديني . اننا نشارك بأنفسنا في تمرد « البديهي » [٢] على كل ما يستحق أن يوضع موضع السؤال .

فإذا لزم مع ذلك أن نسأل عن الحقيقة ، فان الناس تتوقع أن يكون الجواب عن هذا السؤال : أين نقف اليوم ؟ انهم يريدون أن يعرفوا الحال التي وصلنا اليها اليوم . انهم ينشدون معرفة الهدف الذي ينبغي أن يحدد للانسان خلال تاريخه كما ينبغي أن يحدد لهذا التاريخ نفسه . انهم يريدون « الحقيقة » الواقعية . أي أنهم يريدون الحقيقة دائما .

غير أن المطالبة بالحقيقة « الواقعية » لابد ان يسبقها العلم بما تدل عليه الحقيقة من حيث هي كذلك . أم أن الذين يطالبون بها لا يعرفون ذلك

---

(١) حرفيا : أعمى عن كل ما تضمه أمام نظر الماهية .

(٢) هكذا في الأصل . ويتصرف فيها (ف) فيجعلها الحس المشترك . والمعنى واحد ، لأن الحس المشترك لا يشعر بالأسئلة والمشكلات ، وكل شيء في نظره واضح وبديهي .

الا « بصورة عاطفيــة »[1] و « بشكل عام » ؟ ولـكن أليست هذه « المعرفة » التقريبية وتلك اللامبالاة أدعى الى الرثاء من الجهل الخالص بماهية الحقيقة ؟

— ١ —

التصور الشائع عن الحقيقة

ما الذى يفهم عادة من كلمة « الحقيقة » ؟ إن هذه الـكلمة الرفيعة التى أصبحت مع ذلك كلمة بالية وأوشكت أن تـكون صماء عاطلة من كل معنى تدل على ما يجعل الحقيقى حقيقيا . ما هو الحقيقى ؟ نحن نقول مثلا : « انها لفرحة حقيقية ان أساهم فى نجاح هذه المهمة ». ونقصد بهذا انها فرحة خالصة واقعية . فالحقيقى إذن هو الواقعى . وبهذا المعنى نتكلم عن الذهب الحقيقى تمييزاً له من الذهب الزائف . فالذهب الزائف ليس فى الواقع كما يبدو من مظهره . انه مجرد « مظهر » ولهذا السبب فهو غير واقعى . وغير الواقعى يؤخذ على أنه عكس الواقعى . ولـكن الذهب المزيف[2] يعد كذلك شيئا واقعيا . من أجل هذا نعبر تعبيرا أوضح فنقول : « الذهب الواقعى هو الذهب الأصيل » . غير أن كليهما « واقعى » ، لا يقل الذهب الأصيل فى هذا ولا يزيد عن الذهب الرائج غير الأصيل . واذن فإن حقيقة

---

(١) ف : بصورة مختلطة أو مضطربة .

(٢) ف : النحاس الأصفر المطلى بالذهب .

الذهب الأصيل لا يمكن أن تكون مضمونة عن طريق واقعيته . ولكن السؤال يعود مرة أخرى : ما المقصود هنا بالأصيل والحقيقى ؟ الذهب الأصيل هو ذلك الشيء الواقعى الذى تنطبق واقعيته على التصور الذى نستحضره دائما فى أذهاننا عندما نفكر فى الذهب ، وعلى العكس من ذلك فإننا نقول عندما نشتبه فى وجود ذهب مزيف : « هنا شيء غير صحيح »[١] أما ذلك الذى يكون « كما ينبغى له أن يكون » فاننا نعلق عليه بقولنا : « صحيح » أى أن الشيء[٢] متفق أو متطابق مع ما يتوقع منه أو يراد له.

ولكننا لا نقتصر على وصف الفرحة الواقعية والذهب الأصيل وكل موجود من هذا النوع بأنه حقيقى ، وإنما نصف كذلك وقبل كل شيء بالحقيقة أو البطلان[٣] عباراتنا التى نقولها عن الموجود الذى يمكن هو نفسه وحسب ما تقضى به طبيعته أن يكون أصيلا أو غير أصيل، وأن تكون واقعيته على هذا النحو أو ذاك . وتكون العبارة حقيقية عندما يتطابق ما تعنيه وما تقوله مع الشيء الذى تعبر عنه . هنا أيضا نقول: هذا صحيح.

---

(١) الكلمة الأصلية Stimmt كما لاحظ المترجمان الفرنسيان يصعب ترجمتها ولذلك تصرفت فيها كما تصرفا .

(٢) الكلمات التى تحتها خط مفرقة الحروف فى الأصل علامة التأكيد . ويلاحظ اننا تصرفنا فى العبارة الأخيرة بحسب المعنى ، أما الأصل فلا يزيد عن قوله : الشيء صحيح .

(٣) أو بالصدق أو الكذب .

غير أن الصحيح فى هذه الحالة ليس هو الشىء ، بل القضية [١] .

ان الحق ، سواء أكان شيئا حقيقيا أم قضية حقيقية ، هو الصحيح (أو المتوافق) . والحق والحقيقة يدلان هنا على الصحة أو التوافق ، وذلك بالمعنى المزدوج لهذه الكلمة : فهو من ناحية توافق الشىء مع ما يفترض عنه (أو يقصد به) ومن ناحية أخرى تطابق مدلول العبارة مع الشىء .

هذا الطابع المزدوج للتوافق يوضح التعريف التقليدى الموروث لماهية الحقيقة: الحقيقة هى تطابق الشىء مع العقل [٢] . وقد يكون معنى هذا أن الحقيقة هى تطابق [٣] الشىء مع المعرفة . ولكن قد يكون معناه أيضا ان الحقيقة هى تطابق المعرفة مع الشىء [٤] . صحيح أنه قد جرت العادة فى أغلب الأحيان على ذكر التعريف السابق فى هذه الصيغة وحدها : الحقيقة هى تطابق العقل مع الشىء . غير أن الحقيقة المفهومة على هذا النحو ، أى حقيقة القضية ، لا تقوم الا على أساس حقيقة الشىء ، أى تطابق الشىء مع

---

(١) يستخدم هيدجر فى الحالتين السابقتين كلمة العبارة Aussage وكلمة القضية Satz على الترتيب ، ويمكن ترجمة الكلمة الأخيرة أيضا بالعبارة لا بالحكم كما فعلت (ف) .

(٢) فى الأصل باللاتينية Veritas est adaequatis rei et intellectus أى أن الحقيقة هى تطابق (توافق ، تكافؤ) الشىء مع العقل .

(٣) الكلمة الأصلية تعنى التماثل أو التكافؤ Angleichung .

(٤) فى الأصل باللاتينية Veritas est adaequatis intellectus ad rem

العقل[١] . وكلا التصورين عن الحقيقة يدل دائما على التوافق مع .. ويفكر بذلك فى الحقيقة بوصفها صحة أو صوابا أو توافقا [٢] .

ومع ذلك فان أحد هذين التصورين ليس مجرد صورة معكوسة من الآخر . وإنما يفهم العقل والشىء [٣] فى كلا الحالين فهما مختلفا . ولكى نعرف هذا يتحتم علينا أن نرد الصيغة الشائعة عن التصور المعتاد للحقيقة الى أصلها المباشر (الوسيط) [٤] .

ان الحقيقة بوصفها تطابق الشىء مع العقل [٥] لا تعبر عن الفكرة الشارطية (الترنسندنتالية) التى جاء بها كانت بعد ذلك ولم تقم الا على أساس تصور ماهية الانسان من حيث هو ذاتية ، وهى الفكرة التى تذهب الى أن الأشياء (أو الموضوعات) تتوافق مع معرفتنا [٦] ، بل تعبر عن

---

(١) فى الاصل باللاتينية adaequatio rei ad intellectum .

(٢) فى الأصل Richtigkeit وهى الصواب أو الصحة ، وقد تصرفت فيها الترجمة الفرنسية فجعلتها توافقا Conformité وهو المعنى الذى سيحافظ عليه المؤلف فيما بعد .

(٣) فى الأصل باللاتينية res — intellectus .

(٤) أى الذى يرجع الى العصر الوسيط .

(٥) فى الاصل باللاتينية Intellectus - Veritas .

(٦) أو تقف على قدر المعرفة كما يعبر أستاذنا الدكتور عثمان امين والتعبير الأصلى يفيد ان الأشياء تتوجه حسب ما تقضى به معرفتنا ، أى ان المعرفة البشرية بما لديها من شروط ومبادىء أولانية ، هى التى تجعل الأشياء موضوعات للتجربة .

العقيدة المسيحية والفكرة اللاهوتية التي ترى أن الأشياء ، من جهة ماهيتها ووجودها ، لا توجد ـ بوصفها كائنات مخلوقة[1] ـ الا بقدر ما تتوافق (أو تتطابق) مع الفكرة المتصورة عنها من قبل في العقل الالهي[2] أو الروح الالهية . بهذا تكون الأشياء منظمة وفقا للفكرة (أي صحيحة) ، ومن ثم تكون بهذا المعنى حقيقية . ولكن العقل الانساني[3] أيضا كائن مخلوق[4] . ولما كان هو الملكة التي منحها الله للانسان ، فلابد أن يكون مكافئا (مطابقا) لفكرته[5] . بيد أن العقل لا يكون مكافئا (أو مطابقا) لفكرته الا اذا استطاع ان يحقق في عباراته[6] توافق[7] (الموضوع) المتصور مع الشيء الذي يلزم بدوره أن يكون مطابقا للفكرة. ان امكانية حقيقة المعرفة البشرية ، اذا كانت كل الكائنات « مخلوقة » ، تقوم على أساس ان الشيء والعبارة كليهما وبنفس الطريقة مكافيء للفكرة ومترتب على وحدة خطة الخلق الالهية ومن ثم فكل منهما متوافق مع

---

(١) في الأصل باللاتينية Ens Creatum .

(٢) باللاتينية intellectus divinus .

(٣) باللاتينية في الأصل intellectus humanus .

(٤) باللاتينية ens creatum .

(٥) الفكرة هنا وفي بقية النص هي الـ idea الموجودة بصورة أولية مسبقة في العقل الالهي . ويمكن أيضا أن تترجم « بالمثال » لولا خشية الخلط بينها وبين المثل الأفلاطونية . . .

(٦) أو قضاياه وأحكامه.

(٧) أو تطابق وتماثل .

الآخر (أو متطابق معه) . إن الحقيقة[١] بوصفها تطابق الشيء (المخلوق) مع العقل (الالهى[٢]) هى التى تتضمن الحقيقة بوصفها تطابق العقل (الانسانى) مع الشيء (المخلوق[٣]) . فالحقيقة تدل أساسا وفى كل الأحوال على التوافق[٤] أو على تطابق الموجودات فيما بينها بوصفها مخلوقات من قبل الخالق ، أى على تجانس[٥] دبر بمقتضى نظام الخلق .

ولكن لوجرد هذا النظام من فكرة الخلق لأمكن كذلك تصوره بطريقة عامة وغير محددة بوصفه نظام العالم . وبدلا من نظام الخلق المتصور تصورا لاهوتيا تظهر فكرة تدبير جميع الموضوعات عن طريق العقل الكونى الذى يشرع قانونه لنفسه وعن ثم يسلم لنفسه كذلك بمعقولية أساليبه[٦] معقولة مباشرة (وهو مايعتبر «منطقيا ») . وعندئذلا يكون هناك داع لتبرير أن ماهية حقيقة (صدق) القضية (أو الحكم) تكمن فى صحة (مطابقة ، صواب) العبارة . وحتى فى المواضع التى يحاول فيها المرء عبثا أن يفسر كيف يمكن أن تتم هذه الصحة أو المطابقة ، فانه يفترض وجودها سلفا باعتبارها ماهية الحقيقة . كذلك تدل حقيقة الشيء دائما

---

(١) فى الأصل باللاتينية Veritas .

(٢) باللاتينية adaequatis rei (creandae) ad intellectum (divinum)

(٣) باللاتينية adaequatis intellectius (humani) ad rem (creatam)

(٤) باللاتينية Convenientia (٥) بالالمانية Ein Stimmen أو harmonie توافق ، تجانس ، تلاؤم (٦) أى يزعم أن خطواته العملية أو مناهجه وطرائقه معقولة .

على توافق الشيء المعطى مع التصور « المعقول » عن ماهيته . ويبدو الأمر حينئذ وكأن هذا التصور[1] لماهية الحقيقة مستقل عن التفسير المتعلق بماهية وجود كل موجود ، في حين أن هذا التفسير الأخير يتضمن بالضرورة تفسيرا مشابها لماهية الانسان من حيث هو حامل العقل ومحققه[2]. وهكذا تكتسب الصيغة المعبرة عن ماهية الحقيقة (الحقيقة هي تطابق العقل والشيء[3]) صدقها الكلي مباشرة في نظر كل انسان وتحت سطوة بداهة[4] هذا التصور عن ماهية الحقيقة — وهي البداهة التي لم يكد أحد يلتفت إلى أسسها الجوهرية — نجد أيضا من يسلم تسليما بديهيا بأن للحقيقة ضدا يقابلها وأن اللاحقيقة لها وجود . فلا حقيقة القضية (أو عدم صحتها أو انطباقها) هي عدم تطابق العبارة مع الشيء . ولا حقيقة الشيء (عدم أصالته) تعني عدم توافق الموجود مع ماهيته . وفي كل مرة تفهم اللاحقيقة بوصفها عدم اتفاق[5] . وهذا يسقط خارج[6]

---

(١) في الأصل تحديد Bestimmung ولكن الترجمة الفرنسية تتصرف تصرفا أقرب للمعنى وتجعلها Conception (٢) في الأصل باللاتينية . intellectus

(٣) في الأصل باللاتينية ، وقد تقدم ذكرها . (٤) راجع ماقلناه في هامش سابق عن البداهة . (٥) يلاحظ أن هيدجر يحير قارئه — ومترجمه ! — بالعب على كلمات متقاربة ذات ظلال مختلفة وكأني به عازف يلعب على وتر واحد ليستخرج منه عدة ألحان تحتاج إلى عدة أوتار !! ترى هل يدل هذا على الفقر المدقع في الموهبة اللغوية أم على الغنى الفاحش ؟ يبدو أن العلم هنا في بطن الفيلسوف ! والمهم أن الكلمات التي يلعب عليها لحنه هي Nicht. übereinstimmen =

ماهية الحقيقة . من أجل هذا يمكن اهمال اللاحقيقة ، بوصفها الضد المقابل للحقيقة ، حيثما أردنا أدراك الماهية الخالصة لهذه الأخيرة .

ولـكن هل مازلنا بحاجة للـكشف عن ماهية الحقيقة ؟ أليست الماهية الخالصة للحقيقة متمثلة بصورة كافية فى ذلك المفهوم الذى لاتعـكره نظرية والذى تحميه بداهة ويتفق الجميع على صحته وصدقه ؟ وأخيرا فإننا حين نأخذ رد حقيقة القضية إلى حقيقة الشيء على معناه القريب المألوف ، أى من جهة كونه تفسيرا لاهوتيا ، وحين نصر على تنقية التحديد الفلسفى للماهية من كل تدخل من جانب اللاهوت ونقصر تصور (مفهوم) الحقيقة على حقيقة القضية ، فانما نلتقى بذلك مع تراث فـكرى قديم — وإن لم يكن هو أقدم تراث — وهو تراث يرى أن الحقيقة هى تطابق (هومويوزيس) عبارة (لوجوس) مع شيء (براجما)[1] . فما حاجة العبارة إلى بحث أو سؤال ، إذا فرضنا أننا نعرف معنى تطابق العبارة مع الشيء ؟ ولـكن هل نعرف هذا ؟ .

=(عدم التطابق) Nichtstimmen (عدم التوافق) و Nichteinstimmen (عدم الصحة أو الاتفاق) . (٢) هكذا فى (ف) ، والمعنى يخرج عن ماهيتها .

(١) فى الاصل باليونانية :

— ٢ —

الامكانية الباطنة للتطابق

نحن نتحدث عن التطابق ونقصد به معانى مختلفة . فنقول مثلا عن قطعتين من العملة النقدية فئة الماركات الخمس موضوعتين على المائدة : إنهما متفقتان فى وحدة مظهرهما ، ولهذا تشتركان فى هذا المظهر وتكونان من وجهة النظر هذه متشابهتين . ثم إننا نتحدث عن التطابق عندما نقول مثلا عن إحدى هاتين القطعتين من فئة الخمس ماركات : هذه القطعة النقدية مستديرة . هنا ينطبق القول أو العبارة على الشىء . وفى هذه الحالة لاتقوم العلاقة بين شىء وشىء ، بل بين عبارة وشىء . ولكن ماالذى يمكن أن يجعل الشىء والعبارة متطابقتين ، إذا كان من الواضح أن طرفى العلاقة مختلفان فى مظهرهما ؟ إن العملة النقدية مصنوعة من المعدن . والعبارة غير مادية على الاطلاق . العملة النقدية مستديرة . والعبارة ليس لها صفة مكانية على الاطلاق . بالعملة النقدية يمكن أن نشترى شيئا ما والعبارة التى تقال عنها لاتصلح أبدا لأن تكون وسيلة شراء . ولكن على الرغم من كل هذا الاختلاف بينهما فإن العبارة المذكورة تتطابق بوصفها عبارة حقيقية (صادقة) مع القطعة النقدية . وينبغى أن يفهم هذا التطابق ، وفقا للتصور الشائع عن الحقيقة ، على أنه تكافؤ[1] . كيف يمكن أن يتكافأ

---

(١) الكلمة الأصلية Angleichung يمكن أيضا أن تترجم بالتماثل والتطابق والتوافق ، ولكنى فضلت عليها التكافؤ أو التعادل Adequation لكى أحتفظ بكلمة التطابق للكلمة الاخرى التى يكررها هيدجر وهى : ubereinstimmen .

هذا الشيء المختلف تمام الاختلاف ، وهو العبارة ، مع القطعة النقدية ؟ يتحتم على العبارة لكي تحقق هذا أن تتحول إلى قطعة نقدية وأن تلغى بذلك نفسها تماما . ولكن العبارة لن تفلح فى ذلك أبداً . وفى اللحظة التي يتحقق فيها مثل هذا التحول سيستحيل على العبارة ، بما هى عبارة ، أن تتطابق مع الشيء . إن العبارة يجب أن تبقى فى التكافؤ ، بل إنها لاتصبح ماهى عليه إلا إذا بقيت كذلك[1] . مم تتكون إذن ماهيتها المختلفة عن ماهية أى شيء آخر ؟ كيف يتيسر للعبارة ، مع احتفاظها بماهيتها ، أن تكون مكافئة لكائن آخر ، أى للشيء ؟ .

إن التكافؤ المقصود لايعنى فى هذه الحالة أن يحدث تشابه واقعى[2] بين شيئين مختلفين فى طبيعتهما . والأولى أن يقال إن ماهية التكافؤ تتحدد وفقا لنوع العلاقة التى تقوم بين العبارة والشيء . ومابقيت هذه « العلاقة » غير محددة وغير مؤسسة من جهة ماهيتها ، فسوف يدور فى الفراغ كل نزاع[3] حول إمكان هذا التكافؤ أو عدم إمكانه ، وحول نوعه ودرجته .

ولكن العبارة التى تقال عن القطعة النقدية « تتعلق » بهذا الشيء

---

(١) أى أن العبارة التى تريد أن تحقق التكافؤ (مع الشيء) لابد أن تبقى عبارة ، بل إن هذه العلاقة هى التى تحقق وجودها كعبارة . (٢) حرفيا : تشابه شيئى . وقد جاريت (ف) فى هذا التصرف . (٣) أو نقاش تختلف فيه الآراء .

عندما تتمثله[1] (أو تستحضره أمامها) وتتكلم عن حالة هذا الشيء المتمثل (المستحضر) من وجهة النظر السائدة . والعبارة المتمثلة (المستحضرة) تقول ماتقوله عن الشيء المتمثل بحيث تعبر عنه بما هو كذلك . هذه الطريقة فى التعبير[2] تنصب على التمثل (الاستحضار) ومايتمثله (أو يستحضره) . والمراد هنا بالتمثل — مع استبعاد كل الآراء «السيكلوجية» و« المعرفية » المسبقة — هو جعل الشيء يوضع أمامنا بوصفه موضوعا[3] . والذى يوضع أمامنا ، من حيث وضعه بهذه الكيفية ، لابد له أن يقطع (أو يغطى ويتخلل) مجالا مفتوحا فى مواجهتنا وأن يبقى مع ذلك فى ذاته شيئا ويظهر بوصفه كيانه ثابتا . هذا الظهور للشيء عن طريق قطعه أو تخلله مجالا يقع فى مواجهتنا يتحقق داخل منفتح (أو مجال مفتوح) لم يعمل التمثل (الاستحضار) على خلق انفتاحه ، وإنما أخذ — من جانب التمثل — مأخذ مجال للعلاقات . والعلاقة بين العبارة المتمثلة وبين

---

(١) يستخدم هيدجر — كعادته ! — الفعل Vor—stellen بمعناه الاشتقاقى فى اللغة الألمانية ، أى بمعنى استحضار الشيء ووضعه أمام النظر . وهو بهذا يستبعد كل المعانى السيكلوجية والمعرفية التى ارتبطت به . والفعل والاسم المشتق منه يدل على التصور والتمثل ، وترجمه (ف) بالاستحضار Apprésenter وقد رأيت مع ذلك أن أحافظ على ترجمته بالتمثل الذى يتضمن المعنى الذى يريده المؤلف ، ولهذا لزم التنويه : (٢) حرفيا : هذه « البحيث بما هى كذلك» وقد تصرفت فيها منعا للارتباك . (٣) من حسن الحظ أن اللغة العربية تعبر خير تعبير عن تلاعب الأصل بالوضع والموضوع ! .

الشيء هى تحقق تلك الاحالة التى تتم فى الأصل كما تتم فى كل مرة على صورة مسلك[1] . والمسلك يتصف دائما بأنه — وهو الذى يتم داخل (المجال) المنفتح — يرتبط باستمرار بما هو متكشف[2] من حيث هو كذلك ، هذا المتكشف وبهذا المعنى الدقيق وحده قد جربه الفكر الغربى منذ وقت مبكر بوصفه « ذلك الذى يحضر[3] » كما سماه منذ وقت طويل « بالموجود » .

أن المسلك منفتح على الموجود . وكل علاقة انفتاح مسلك . وتفتح الانسان (أو انفتاحه) يتفاوت حسب طبيعة الموجود وأسلوب مسلكه

---

(١) معنى المسلك Verhalten هنا مختلف عن معناه عند علماء النفس وفلاسفة الأخلاق ويريد به هيدجر ذلك المسلك الأصيل الذى يتيح لنا أن ندخل فى علاقة مع الأشياء المحيطة بنا .

(٢) المتكشف Das Offenbare هو ذلك الذى يظهر نفسه بنفسه أو يكشف عن نفسه بنفسه . ويلاحظ أن هيدجر يستخدم نفس الجذر فى كلمات عديدة سترد فى النص فيما بعد ، مثل المنفتح Das Offene والتكشف Die Offenbarkeit والانفتاح Die Offenheit . ويلاحظ أن (ف) تتصرف فى الكلمة الأولى (المتكشف) فتترجمها « بما يظهر نفسه » .

(٣) أو ماهو حاضر Das Anwesende أى الموجود الذى يعلن عن وجوده أو حضوره أو ماهيته (لاحظ أن الكلمة الأصلية — فى تفسير هيدجر على الأقل ! — تحتوى فى مقطعها الثانى على الكلمة الدالة على الماهية Wesen .

نحوه[1] . وكل عمل وانجاز ، كل فعل وتدبير يبقى فى انفتاح مجال يستطيع الوجود فى داخله أن يوضع الوضع الذى يسمح بالتعبير عنه من حيث ماهويته[2] وكيفيته . ولا يتأتى هذا إذا أصبح الموجود نفسه متمثلا (أو مستحضرا) فى التعبير الذى يمثله ، بحيث يخضع هذا التعبير لفرض يلزمه بأن يعبر عن الموجود من حيث هو كذلك . وبقدر ما يلتزم التعبير بهذا الفرض ، فإنه يتوافق[3] مع الموجود . والتعبير الذى يلتزم بهذا الفرض يكون تعبيرا صحيحا أو متوافقا (حقيقيا [4]) . وما يعبر عنه بهذه الطريقة هو الصحيح المتوافق (الحقيقى) .

يجب على العبارة أن تستمد توافقها (صحتها) من تفتح المسالك (أو انفتاحه) . إذ أن هذا التفتح وحده هو الذى يتيح للمنكشف[5] بوجه عام أن يصبح معيارا للتمثل المكافىء . ولكن المسلك المنفتح نفسه هو الذى يجب عليه أن يهتدى بهذا المعيار . ومعنى هذا أن المسلك يتحتم عليه أن يقبل المعطية السابقة لهذا المعيار الذى يوجه كل تمثل . وهذا متضمن فى

---

(١) أى مسلك الانسان نحوه . (٢) أى من جهة « ما » هو عليه وكيفيته . (٣) حرفيا : يتوجه أو يوجه نفسه وفقا للموجود ، وفى (ف) يتوافق معه . (٤) نود أن ننبه مرة أخرى إلى أن التعبير الطبيعى عن كلمة waht هو صادق ولكننا نحافظ على ترجمتها بالحقيقى بدلا من الصادق والصدق وفاء لروح النص من ناحية ، وبعدا عن كل معنى سيكلوجى يوحى به الصدق ، إذ أن البحث كله يتم على مستوى ميتافيزيقى خالص . (٥) أو لما هو ظاهر كما تقول (ف) . وقد ابقيت على المنكشف لاهميتها فى بقية النص .

تفتح المسلك . ولكن إذا كان تفتح المسلك هذا هو وحده الذى يجعل توافق العبارة أو صحتها (حقيقتها) ممكنة ، فيلزم عن هذا أن يكون ذلك الذى يجعل التوافق (أو الصحة) ممكنا هو صاحب الحق الأصلى فى أن يعتبر ماهية الحقيقة .

بهذا تسقط الاحالة[1] التقليدية والنهاية للحقيقة إلى العبارة منظورا إليها بوصفها الموضع الوحيد الذى تحل فيه ماهيتها[2] . إن القضية ليست هى الموطن الأصلى للحقيقة . ولكن فى نفس الوقت يبرز هذا السؤال عن أساس الامكانية الباطنة للمسلك المتفتح الذى يعطى نفسه المعيار بصورة مسبقة ، إذ إن هذه الامكانية وحدها هى التى تخلع على توافق (أو صحة) القضية[3] المظهر الذى يخول لها تحقيق ماهية الحقيقة .

---

(١) الاحالة هنا بالمعنى اللغوى العادى الذى يفهم من نسبة الحقيقة للعبارة وحدها . (٢) أى ماهية الحقيقة . (٣) تترجمها (ف) بالحكم قياسا على الصيغة التقليدية : الحكم هو موضع الحقيقة . ويلاحظ أن هيدجر لا يستقر على مصطلح واحد، فهو تارة يستخدم كلمة العبارة أو التعبير ، وأخرى كلمة القضية وثالثة القول. ولو استقر على استخدام الحكم لكان ذلك أنسب وأعون له على مناقشة مشكلة التطابق التقليدية التى تقوم على العلاقة الطبيعية بين الحكم والشىء .

— ٣ —

أساس امكانية التوافق[١]

من أين يستمد التعبير المتمثل الفرض[٢] الذى يوعز إليه بأن يتجه نحو الموضوع ويتوافق معه حسب (قانون) التطابق ؟ لماذا يسهم هذا التوافق فى تحديد ماهية الحقيقة ؟ كيف تتم مثل هذه المعطية الأولية للمعيار وهذا الايعاز بالتوافق ؟ لايتم هذا حتى تكون هذه المعطية الأولية قد من تحريرنا بحيث ننفتح على نماية تكشف فيها ومايلزم كل تمثل[٣] . إن التحرر من أجل معيار ملزم لايتيسر إلا إذا كان تحررا ازاء المنكشف الذى يظهر فى (مجال) مفتوح[٤] . مثل هذا التحرر يشير إلى الماهية التى لم تفهم حتى الآن للحرية . أن انفتاح المسلك ، وهو الذى يجعل التوافق ممكنا من الناحية الباطنة ، يقوم على أساس الحرية . أن الحرية هى ماهية الحقيقة .

---

(١) أو الصحة والصواب Richtigheit وإن كان من الافضل ترجمتها بالتوافق على نحو ما فعلت (ف) — Conformité — ويلاحظ أننا قصرنا التطابق والتكافؤ على الكلمتين الاصليتين Angleichung , — ubereinstimmung
(٢) الفرض أو الدليل أو التعليم (جمعها تعليمات) أو الايعاز بشىء ما Weisung (٣) تصرفت فى العبارة الاخيرة تصرفا بسيطا تابعت فيه (ف) .
(٤) حرفيا : حتى يكون الانسان حرا إزاء منكشف المفتوح .

ولكن ألا تضع هذه القضية (التى تؤكد) ماهية التوافق أمرا بدهيا مكان أمر بدهى آخر ؟ إن الفعل لايمكن أن يتحقق إلا إذا كان الفاعل حرا . كذلك الشأن فى فعل التعبير المتمثل وفى قبول إحدى الحقائق أو رفضها . بيد أن القضية لاتعني مع ذلك إن تكوين عبارة أو توصيلها (للغير) أو استيعابها يحتاج بالضرورة إلى الفعل الخالص من الضغط والالزام ، وإنما تقول : إن الحرية هى ماهية الحقيقة ذاتها . والمقصود « بالماهية » هنا هو أساس الامكان الباطن لما يسلم بأنه معروف مباشرة وبوجه عام . ولكننا إذا ذكرنا تصور الحرية لانفكر فى الحقيقة بل ولا نفكر أيضا فى ماهيتها . ولهذا فإن القضية التى تزعم أن ماهية الحقيقة (أو توافق العبارة وصحتها) هى الحرية ، لابد أن تثير الحيرة .

أليس وضع ماهية الحقيقة فى الحرية معناه أن نضع الحقيقة تحت رحمة الهوى[1] ؟ وهل هناك شيء أقدر على تقويض الحقيقة من تركها نهباً لعسف هذه « القصبة المرتعشة[2] » وتحكمها ؟ إن الشيء الذى ظل يلح على الحكم السليم[3] أثناء هذه المناقشة قد ظهر الآن أكثر وضوحا : إن الحقيقة هنا ترد[4] إلى ذاتية الذات الانسانية . وحتى لو أمكن أن تصل

---

(١) أو التعسف والاختيار العفوى والنزوات البشرية .

(٢) كناية عن الانسان ويرجع هذا الوصف الشهير إلى إحدى عبارات باسكال فى خواطره . (٣) هكذا فى الأصل وهو مرادف للحس السليم والفهم العام . (٤) هكذا فى (ف) والمعنى أننا سنكون قد طبعنا الحقيقة بالطابع البشرى وقيدناها به، فى حين أن انطباع الانسان بالحقيقة وتحوله عن =

هذه الذات إلى الموضوعية ، فإن هذه الموضوعية ستظل إنسانية شأنها شأن الذاتية ، كما ستبقى تحت تصرف الانسان .

ما من شك فى أن الانسان ينسب إليه الزيف والنفاق . والكذب والخداع ، والغش والتظاهر ، وعلى الجملة كل ألوان اللاحقيقة . ولكن اللاحقيقة تعد كذلك نقيض الحقيقة ، ولهذا يرى الناس من حقهم أن يستبعدوها من دائرة السؤال عن الماهية الخالصة للحقيقة ، وذلك على أساس أنها الوجه السلبى من الحقيقة[1] . هذا الأصل الانسانى للاحقيقة إنما يؤكد ، بطريق مضاد ، أن ماهية الحقيقة فى ذاتها هى التى لها السيادة على الانسان . هذه الحقيقة فى ذاتها تعد فى نظر الميتافيزيقا خالدة وأبدية ، ومن ثم فلا يمكن أن تنبنى على زوال الكائن البشرى وهشاشته[2] . فكيف إذن يتيسر لماهية الحقيقة أن تجد حماها وأساسها فى حرية الانسان ؟ .

إن النفور الذى تلقاه القضية القائلة بأن ماهية الحقيقة هى الحرية يقوم على بعض الأحكام المسبقة[3] ، ومن أشد هذه الاحكام عنادا تلك

= طريقها هو الهدف من هذه الرسالة . ولن نفهم هذا بطبيعة الحال حتى نتخلى عن المفهوم الشائع للحرية ، بحيث لا تعنى حرية الفعل وعدم الفعل ، بل حرية ترك الوجود يوجد ، وهو ما سيوضحه المؤلف فى الصفحات الآتية .

(١) الكلمة الأصلية unwesen قد تعنى ما هو غير أساسى ولا جوهرى ، أو ما لا يستحق النظر بالقياس إلى الماهية

(٢) أى ضعفه وقابليته للانكسار .

(٣) أو الاحكام المغرضة المتحيزة .

التى تزعم أن الحرية خاصية من خصائص الانسان ، وأن ماهية الحرية لاتحتاج إلى مزيد من البحث ، وأن كل الناس تعرف ماهو الانسان .

— ٤ —

ماهية الحرية

ومع هذا فإن التنبيه إلى الارتباط الماهوى[1] بين الحقيقة بوصفها توافقا (أو صحة وصوابا) وبين الحرية يزعزع هذه الأحكام المسبقة ، بشرط أن نكون على استعداد (لاجراء) تحول فى التفكير . إن التأمل فى الارتباط الماهوى القائم بين الحقيقة والحرية يؤدى بنا إلى البحث فى ماهية الانسان من منظور[2] يضمن لنا تجربة أساس ماهوى خفى للانسان (أو الآنية)[3] . بحيث يضمنا (هذا التأمل) قبل ذلك[4] فى المجال الذى تفصح فيه الحقيقة عن ماهيتها[5] . من هنا يتضح أيضا أن الحرية ليست هى أساس الامكانية الباطنة للتوافق (الصحة والصواب) إلا لأنها

---

(١) أو العلاقة الاساسية (ف) . (٢) أو وجهة نظر .

(٣) الكلمة الأصلية (Dasein) لاسبيل إلى ترجمتها ، والترجمات الاوربية الاوربية تبقى عليها دون تصرف . والمراد بها كا تقدم ذلك الكائن الوحيد المهموم بالسؤال عن الوجود ، ألا وهو الانسان . وقد وضعت الترجمة العربية التى اقترحها استاذنا الدكتور عبد الرحمن بدوى بين قوسين .

(٤) أو بصورة أولية مسبقة .

(٥) أو تعلن عن ماهيتها . والكلمة الاصلية فعل إشتقه هيدجر من الماهية Weson (وذلك على رغم أنف اللغة الالمانية !) ولهذا لزم التنويه .

تتلقى ماهيتها الخاصة بها[١] من ماهية أخرى أشد منها أصالة ، وهى ماهية الحقيقة التى تعد وحدها ماهوية بحق[٢] .

لقد حددت الحرية بادىء ذى بدء بأنها حرية[٣] لأجل المنكشف فى (نطاق) المفتوح[٤] ، كيف يتعين علينا أن نفكر فى هذه الماهية الحرية؟ إن المنكشف[٥] ، الذى يتكافأ معه التعبير المتمثل[٦] بوصفه متوافقا معه، هو الموجود المفتوح فى مسلك منفتح[٧] . والحرية لاجل انكشاف المفتوح هى التى تسمح للموجود بأن يكون الموجود على النحو الذى هو عليه[٨] . وهكذا يتبين أن الحرية هى ترك الموجود يوجد .

---

(١) أو ماهيتها الذاتية المتعلقة بها وحدها Propre — eigene

(٢) حافظت على الكلمة الاصلية ولم اتصرف فيها بصفات أخرى كالجوهرية والأساسية مثلما فعلت (ف) وذلك على الرغم من شعورى بالتكرار المزعج فى هذه العبارة ! .

(٣) أو تحرر كما سبق ، وإن كان الاصل يورد الكلمة المثبتة .

(٤) أو لأجل مايظهر وينكشف من خلال مجال مفتوح . وقد حافظت على الأصل على الرغم من تعقيده . (٥) أى مايظهر نفسه ويكشف عن نفسه .
(٦) القول أو الحكم (ف) . (٧) هكذا حرفيا . وفى (ف) . . هو الموجود من جهة تكشفه أو ظهوره لأجل مسلك مفتوح وبواسطته .

(٨) هكذا حرفيا ، وفى (ف) . ان الحرية إزاء مايتكشف فى صميم المفتوح هى التى تسمح . . الخ .

إننا نتحدث عادة عن « الترك[1] » عندما ننفض أيدينا مثلا من مشروع خططنا له . ومعنى قولنا : « نحن نترك شيئا يوجد » أننا لن نلمسه بعد ذلك ولن نشغل أنفسنا به . وفى هذه الحالة يفيد « ترك الشىء يوجد » المعنى السلبى من انصراف عن الشىء وتخل عنه، ويعبر عن عدم الاكتراث به واسقاطه .

والكلمة الضرورية التى نلجأ إليها هنا للتعبير عن ترك الموجود يوجد لاتقصد الاسقاط وعدم الاكتراث ، وإنما تقصد العكس من ذلك. إن ترك الموجود يوجد معناه أن نهب أنفسنا له . ولاينبغى أن يفهم هذا مرة أخرى على أنه مجرد تعامل مع الموجود الذى نصادفه أو نبحث عنه، ولا على أنه مجرد صون ورعاية وتنظيم له . إن ترك الموجود يوجد — أى من جهة وجوده على ماهو عليه — معناه أن يهب الانسان نفسه للمنفتح وانفتاحه الذى يدخل فيه كل موجود ويستقر فيه ، كما يأتى به هذا الموجود معه[2] . هذا المنفتح هو الذى تصوره الفكر الغربى فى بدايته ووصفه باللا — محتجب (تاأليثيا)[3] . ولو ترجمنا الكلمة اليونانيـــــة

(١) الترك فى الأصل وفى اللغة العربية يمكن أن يفهم على معنيين : ترك الموجود (الكائن) يوجد (أو يكون) ، أو تركه والتخلى عنه .

(٢) أو يأتى به معه . أى أن الموجود — بعبارة أبسط — يظهر وينكشف فى مجال الانفتاح كما أن مجرد ظهوره يظهر هذا الانفتاح نفسه معه .

(٣) فى الأصل باليونانية ويلاحظ القارىء كما ذكرنا فى التقديم — أننى أتحاشى ذكر الكلمات الأجنبية على اختلافها فى سياق النص .

(أليثيا)[1] باللاتحجب بدلا من ترجمتها « بالحقيقة » فإن هذه الترجمة لن تكون فحسب أكثر أمانة من الناحية « الحرفية » ، بل إنها ستوجهنا إلى تغيير تفكيرنا فى التصور الشائع للحقيقة بمعنى توافق العبارة وستجعلنا نرجع إلى المعنى الأصلى — الذى لم يفهم بعد حق الفهم — وهو انكشاف الموجود أو تكشفه[2] . ان هبة النفس[3] لتكشف الموجود (لاتعنى) أن تضيع فيها ، بل أن تتهيأ[4] لنوع من التراجع أمام الموجود حتى يتجلى

(١) أو اللاتحجب أو عدم التخفى والاخفاء .

(٢) يلاحظ أن المؤلف يستخدم جذرا واحدا لصياغة كلمات عديدة تفيد التكشف أو الظهور والتجلى بعد الطى والتحجب والخفاء ، وهى جميعا تأتى من الفعل Bergen (يطوى ، يؤمن ، يصون) فاللاتحجب unverborgenheit واللامتحجب هو Das unverborgene ، وفعل الكشف أو الانكشاف Entbergung ، وحالة التكشف هى Entborgenheit وسنرى بعد ذلك كلمتين أخريين هما الحجب أو الاخفاء Verbergung ، وحالة الاحتجاب أو التحجب Verborgenheit ومن الطبيعى أن تجد مشقة كبيرة فى العثور على الكلمات العربية التى تعكس هذه الفروق والظلال الدقيقة ، لاستحالة إيجاد أصل واحد مشترك بينها .

(٣) أى انصراف الانسان (أو الآنية) بكليته التى تكشف الموجود من الخفاء وتركه يوجد على ما هو . وفى هذا الموقف من « حقيقة » الوجود المنكشفة تكمن « حريته » .

(٤) حرفيا : بل أن ينبسط أو ينتشر لنوع من التراجع . وقد تصرفت فيها منعا للالتباس .

وينكشف فيا هو عليه وعلى ماهو عليه ويتمكن التكافؤ المتمثل من أن يستمد منه المعيار . ومثل هذا الترك للموجود معناه أن نعرض أنفسنا للموجود بما هو كذلك وأن نضع مسلكنا كله فى الانفتاح . إن ترك الموجود يوجد،هوفى ذاته تعرض وتخارج [١] . وماهية الحرية،منظورا إليها على ضوء ماهية الحقيقة ، تتضح الآن بوصفها التعرض لتكشف الموجود .

وليست الحرية مقصورة على ما يطيب للفهم العام أن يتصوره تحت هذا الاسم : أى معنى الهوى أو النزوة التى تنبثق أحيانا فى أنفسنا وتدفعنا إلى اختيار هذا الجانب أو ذاك . وليست الحرية هى انتفاء الضغط والالزام بأن نفعل شيئا (معينا) أولا نفعله ، وليست الحرية كذلك بالتهيؤ أو الاستعداد لقضاء مطلب أوضرورة (ومن ثم موجود من نوع ما) . إن الحرية قبل هذا كله (أى قبل الحرية السلبية و الإيجابية)هى الهبة أو الانصراف إلى انكشاف الموجود بما هو كذلك . والتكشف نفسه يحافظ عليه ويصان فى الهبة المتخارجة ، ويفضل هذه الهبة (أو هذا الانصراف والتوجه . .) يكون انفتاح المفتوح ، أى يكون الهناك (أو الآنية أو الحضور [٢]) مايكون عليه .

---

(١) تخارج EK—sistenz والكلمة بمعناها الشائع هى الوجود (لاحظ أن هيدجر استبدل حرف X الذى تكتب الكلمة به عادة بحرف K لكى يكون السابقة اليونانية ek التى تعنى بعيدا عن خروجا من . . أى أن الوجود عنده تخارج نحو الوجود وفى اتجاهه . ولعل من الخير أن نترجمها كذلك بالتواجد (من الوجود والوجد معا) .

(٢) الهناك أو الهذا Das Da لاحظ أن هذا التحوير كله يقصد به الوصول إلى كلمة Da—seim المشهورة التى تعنى كما سبق الآنية أو الكائن الوحيد =

فى الهناك (الآنية أو الحضور) يصان للانسان (ذلك) الأساس الماهوى الذى طال العهد على عدم تأسيسه ، والذى يتيح له أن يتخارج[1]. والوجود هنا لايقصد به وجود للموجود بمعنى وروده أو حضوره أمامنا . ولاينبغى كذلك أن يفهم بالمعنى « الوجودى » أى بمعنى الجهد الأخلاقى الذى نقصده من اهتمام الإنسان بنفسه اهتماما قائما على تكوينه الجسدى والنفسى . إن الوجود (التخارج) الذى يمد جذوره فى الحقيقة بوصفها حرية ، هو التعرض لتكشف الموجود بما هو موجود ويبدأ وجود الانسان التاريخى أو يبدأ تخارجه — وهو بعد لايزال غير مفهوم وغير محتاج إلى تأسيس ماهيته — فى تلك اللحظة التى يتجه فيها المفكر الأول إلى لاتحجب الوجود لكى يسأل ماهو الموجود[2] . فى هذا السؤال يجرب اللاتحجب لأول مرة . ويتجلى الموجود فى مجموعة بوصفه « فيزيس[3] »،

= المهموم بالسؤال عن الوجود ، وهو الإنسان ، وذلك لبيان أنه يكون كذلك بسبب تخارجه فى اتجاه الوجود ، أو انفتاحه على حقيقته التى تتكشف له ، ويلاحظ أن كلمة الحضور التى وضعتها بين قوسين من تصرف (ف) .

(١) اى « يوجد » بالمعنى السابق الذى يقصده هيدجر من الانصراف إلى حقيقة الموجود التى تتكشف من خلال انفتاحه على حقيقة الوجود . ويلاحظ أنه فى السطر التالى يشير إلى كلمة Existence ليفرق بينها وبين كلمة الوجود Existentia فى التراث الفلسفى بمعنى الموجودات أو الأشياء التى تكون أمام الانسان وفى متناول يده . (٢) ف : فى تلك اللحظة التى يتأثر فيها المفكر الأول بتكشف الموجود فيسأل نفسه عن ماهيته . (٣) فى الأصل باليونانية

أى« طبيعة » ، وهى هنا كلمة لا تعنى بعد مجالا معينا من مجالات الموجود ، وإنما تعنى الموجود بما هو كذلك فى مجموعه ، منظورا إليه من حيث هو حضور فى حالة بزوغ (أو انبثاق) . ولا يبدأ التاريخ إلا حيث يرفع الموجود نفسه ويحفظ ويصان بصورة واضحة فى لاتحجبه ، وحيث يفهم هذا الحفظ والصون على ضوء السؤال عن الموجود بما هو موجود . إن التكشف المبدئى للموجود فى مجموعه ، السؤال عن الوجود بما هو موجود ، وبداية التاريخ الغربى كلها شىء واحد ، وتتم واحد ، وتتم فى وقت وزمن واحد ، و(لكن) هذا الزمن الذى لا سبيل إلى قياسه هو الذى يفتتح به كل مقياس[1].

ولكن إذا كان الموجود المتخارج هناك[2] ، بوصفه « ترك — الموجود يوجد » ، هو الذى يحرر الانسان « لحريته » ، وذلك حين تخوله[3] (حق) اختيار إمكانية (موجود) ما ، أو تفرض عليه ضرورة (موجود ما) ، فليس التعسف البشرى[4] هو الذى يملك (التصرف فى) الحرية . إن الانسان لا يملك الحرية كما لو كانت خاصية له ، بل إن العكس هو الأصح : فالحرية ، أى الآنية (أو الوجود — هناك) المتخارجة الكاشفة ، هى التى تملك الانسان ، وهى تملكه على نحو أصيل يبلغ من أصالته أنها هى وحدها التى تكفل لبشرية[5] ما أن تنشىء العلاقة بالموجود

---

(١) تصرفت قليلا فى هذا الجزء الأخير من العبارة الذى يقول حرفيا : وهذا الزمن الذى لا يقاس هو الذى يفتتح المفتوح (المنفتح) لكل مقياس .

(٢) أو الآنية الحاضرة هناك والمتخارجة أو المتواجدة بالمعنى السابق الذكر .

(٣) أى الحرية . (٤) بمعنى الارادة التى تخضع للاهواء والنزوات L'arbitraire — Das Belieben

(٥) أى للانسانية فى عصر أو مكان ما .

فى مجموعه وبما هو موجود ، وهى العلاقة التى يقوم عليها التاريخ ويتميز بها . إن الانسان المتخارج هو وحده الانسان التاريخى . أما « الطبيعة » فهى بلا تاريخ .

إن الحرية التى تفهم هذا الفهم بحيث تعنى ترك — الموجود يوجد (هى حرية) تعمل على تحقيق ماهية الحقيقة بمعنى تكشف الموجود . وليست الحقيقة خاصية مميزة للقضية الصحيحة (المتوافقة) التى تقولها « ذات » بشرية عن موضوع ماثم تعتبر بعد ذلك قضية « صادقة » دون أن نعرف شيئا عن المجال الذى ستصدق فيه ، وإنما الحقيقة هى تكشف الوجود الذى يتم بفضله[1] انفتاح . وفى هذا الانفتاح يتكون كل مسلك بشرى وكل موقف يتخذه الانسان ، وذلك بفضل تعرضها له[2]. من أجل هذا يكون (وجود) الانسان على نحو متخارج[3] .

ولما كان كل مسلك إنسانى منفتحا على طريقته ، فضلا عن أنه يتواءم[4] مع ما يتعلق به[5] ، فيلزم عن هذا أن يكون مسلك ترك — الوجود[6] ، أى الحرية ، قد أنعم عليه بنعمة الايعاز الباطن[7] (الذى

---

(١) أى بفضل التكشف . (٢) أى للانفتاح . (٣) حرفيا : من أجل هذا يكون الانسان على أسلوب التخارج . (٤) الفعل الأصلى يفيد التجانس والتلاؤم والتواؤم والتكامل . (٥) أى مع الشيء الذى يدخل معه فى علاقة . (٦) أى السماح للموجود بأن يوجد، وهو المسلك الانسانى الذى يصفه هيدجر بالحرية . (٧) المعنى يفيد الهدى والايحاء الباطن الذى يفرض أمرا أو يقضى به .

بجعله) يطابق[1] بين تمثله وبين الموجود . (وهكذا) يصبح الآن معنى تخارج الانسان : إن تاريخ الامكانيات الاساسية[2] لبشرية تاريخية مدخر[3] له فى الكشف عن الموجود فى مجموعه . ومن الأسلوب الذى تحضر[4] به الماهية الأصلية للحقيقة تنشأ القرارات الأساسية النادرة عبر التاريخ .

ولكن لما كانت الحقيقة فى صميم ماهيتها حرية ، فقد يقفو الانسان التاريخى ، وهو بصدد ترك الموجود يوجد ، ألا يتركه يوجد فيما هو عليه وكما هو عليه . عندئذ ينكر الموجود ويحور[5] . وعندئذ يؤكد المظهر سلطانه وقوته . وفى هذه القوة تنبدى[6] لاماهية الحقيقة . ولكن لما تكن الحرية المتخارجة — بوصفها ماهية الحقيقة — خاصية من خصائص الانسان ، بل يتخارج الانسان ويصبح بذلك قادرا على التاريخ لأن الحرية هى التى تملكه ، فان لاماهية الحقيقة لايمكن أيضـا أن تنجم عن مجرد عجز الإنسان وإهماله[7] . إن اللاحقيقة — على العكس مما سبق — لابد أن

---

(١) حرفيا : يكافىء أو يوافق ، ولم أر بأسا من التعبير عنه بالمطابقة .

(٢) أو الامكانيات الماهوية . (٣) أى محفوظ ومصان .

(٤) أى من كيفية حضور الماهية أو افصاحها عن نفسها

(٥) أى لاينكشف على طبيعته الاصيلة فيزيف ويشوه . (٦) أى تظهر وتتجلى للعيان . (٧) أى لايمكن أن تكون لاماهية الحقيقة أمرا عرضيا لاحقا ينشأ عن عجز الانسان واهماله ، لانها كامنة كونا أصليا فى الحقيقة ذاتها ومرتبطة بها .

تأتى من ماهية الحقيقة . وإرتباط الحقيقة باللاحقيقة إرتباطا ماهويا يمنعها من الوقوف من بعضهما موقفا ينم عن عدم الاكتراث ، هو الذى يسمح للقضية الحقيقية (الصادقة) أن تضاد القضية غير الحقيقية (الكاذبة) تضادا حادا .[١] لهذا فإن السؤال عن ماهية الحقيقة لا يصل إلى مجاله الأصلى[٢] إلا إذا استطاع — من خلال النظر المسبق فى الماهية الكاملة للحقيقة — أن يضم كذلك التفكير فى اللاحقيقة إلى أفق تكشف الماهية[٣] . إن البحث فى لاماهية الحقيقة ليس مجرد ملء ثغرة ثانوية[٤] ، بل هو الخطوة الحاسمة نحو وضع السؤال عن ماهية الحقيقة وضعا مناسبا . ولكن كيف يمكننا أن ندرك اللاماهية فى (صميم) ماهية الحقيقة ؟ إذا كانت ماهية الحقيقة لاتستنفد فى توافق العبارة (أو صحتها وصوابها) ، فلا يمكن بالمثل أن تسوى اللاحقيقة بعدم توافق (أو عدم صحة) الحكم .

---

(١) حرفيا : وكون الحقيقة واللاحقيقة غير متساويين (أولا يقفان من بعضهما موقف اللامبالاة وعدم الاكتراث) بل ينتميان من جهة الماهية لبعضهما البعض ، هو وحده الذى يمكن للقضية . الخ وقد لزم التصرف .

(٢) أو المجال الأصلى المسئول عنه وهو ماهية الحقيقة .

(٣) أى بعبارة أبسط إن البحث عن ماهية الحقيقة لا يستغنى عن البحث عن اللاحقيقة . والسؤال عن ماهية الأولى يستلزم فى نفس الوقت أن نسأل عن ماهية الثانية .

(٤) حرفيا : ليس مجرد ملء ثانوى (أولا حق) لثغرة ، وقد تصرفت فيها تصرف (ف) .

— ٥ —

ماهية الحقيقة

تبين لنا أن ماهية الحقيقة هى الحرية . هـــذه الحرية هى الترك المتخارج الكاشف للموجود . وكل مسلك منفتح يتحرك[١] فى (مجال) ترك ـ الموجود ـ يوجد ، ويقف موقفا(معينا) من هذا الموجود أو ذاك . والحرية ، من حيث هى انصراف[٢] إلى انكشاف الموجود فى مجموعه وبما هو موجود ، قد أثرت عن كل سلوك بحيث يتوافق مع الموجود فى مجموعه[٣] وبكليته . غير أن هذا ، التأثر[٤] لا يفهم أبدا على أنه «تجربة» أو « حالة شعورية[٥] ، لأن هذا معناه أن يفقد ماهيته ويفسر بشىء

---

(١) الفعل الأصلى schwingt معناه يهتز أو يرف أو يتارجح، وقد ترجمته (لف) بالانبساط أو التفتح . (٢) الانصراف هنا له نفس المعنى الذى سبق ذكره من هبة النفس لانكشاف الموجود . (٣) أو حققت ملاءمة السلوك للموجود فى مجموعه وبكليته . (٤) يلاحظ ان المؤلف يتلاعب هنا بكلمات يصعب ترجمتها ، وكلها تأتى من الفعل abstimmen-stimmen ومعناها يوفق أو يلائم أو يطبع ، ومنها يشتق الاسم Stimmung, gestimmtheit وهما من أصعب الكلمات ذات التراث الادبى والعاطفى فى لغتها ، ويمكن التعبير عنها بالتأثر (الانطباع أو التعاطف) والاحساس أو المزاج والاستعداد النفسى . والصعوبة هنا تأتى من إستخدام هيدجر لكلمات ذات شحنة عاطفية وشعورية فى مجال ميتافيزيقى خالص (راجع المقدمة ١)، إن كان لها ما يبررها فى فلسفته . (٥) أو عاطفة وحالة نفسية .

(« كالحياة » أو « النفس ») لا يمكنه أن يزعم لنفسه شرف الماهية إلا فى الظاهر ، ولا يتسنى له (أن يمضى فى هذا الزعم) إلا إذا ظل منطويا على تزييف لهذا التأثر واساءة فهمه . إن التأثر ، أى التعرض المتخارج للموجود فى مجموعه ، لا « يجرب » ولا يشعر به إلا لأن « الانسان المجرب[1] » قد (وهب نفسه) أو انصرف إلى حالة تأثر كاشفة عن الموجود بكليته ، دون أن يكون لديه احساس سابق بماهية هذا التأثر . إن كل مسلك (يقوم به) الانسان التاريخى ـ سواء شعر بذلك صراحة أو لم يشعر به ، وسواء فهمه أو لم يفهمه ـ إنما هو مسلك متأثر[2] كما هو مستقر[3] ، عن طريق هذا التأثر ، فى الموجود الكلى فى مجموعه . إن تكشف الوجود بكليته وفى مجموعه ليس مطابقا[4] لمجموع الموجودات المعرفية فى الواقع . إنما الأمر على عكس ذلك فحيثما قلت معرفة الانسان بالموجود ولم يعرفه عن طريق العلم إلا معرفة تقريبية وأولية[5] ، أمكن لتكشف الموجود بكليته أن يتأكد بصورة أكثر ماهوية[6] مما لو أصبح المعروف وما يسهل معرفته فى كل وقت من الضخامة والاتساع بحيث لا يحيط به النظر ولا يقوى على مقاومة جهود المعرفة ومحاولاتها الدائبة عند ما تتجاوز القدرة التقنية[7] على السيطرة الأشياء كل حد ممكن . ـ بل إن الهذر والمذر الذى

---

(١) أى القادر على التجربة الحية . (٢) التأثر هنا كما سبق ينطوى على معنى التلاؤم أو التوافق مع .. (٣) الفعل الأصلى يفيد أنه مؤمن أو مدخر أو مصان داخل الموجود بكليته . (٤) أى لا يساوى معه . (٥) حرفيا : معرفة غليظة (بحالته وهو خام !) (٦) أى بصورتها أساسية وأكثر جوهرية . (٧) أو التكنية .

تغلو به معرفة تدعى الإلمام بكل شيء — ولم تعد إلا معرفة وحسب — يصيب تكشف الموجود بالتسطح ويهوى به فى ظلام العدم الظاهر لكل مالم يعد يصل حتى إلى درجة الشيء الذى لا يستحق الا كتراث ، ولم يبق له من وجود إلا كمثل ما يبقى لشيء منسى[1].

إن ترك الموجود — يوجد وهو الأصل فى التوافق[2] مع الموجود بكليته — ينفذ فى كل مسلك منفتح يتحرك فى مجاله كما يسبقه أيضاً ومسلك الانسان يتغلغل فيه تكشف الموجود بكليته وفى مجموعه . ولكن هذه « الكلية أو المجموع » تبدو فى نظر التقدير[3] والانشغال اليومى كأنها أمر يتعذر التنبؤ به وإدراكه[4] . ومن المستحيل إدراكها عن طريق الموجود الذى يكشف عن نفسه ، سواء أكان هذا الموجود ينتمى للطبيعة أو التاريخ . ومع أنها تتغلغل باستمرار فى كل شيء وتطبعه على التوافق[5]، فإنها تظل على الرغم من ذلك هى اللامحدد والذى لا يقبل التحديد ، كما كما تختلط لهذا السبب فى أغلب الأحيان بأكثر الأمور شيوعا وأقلها لفتا

---

(١) اضطررت للتصرف فى هذه العبارة المزوجة بأسماء الفاعل والمفعول حتى طالت أكثر مما ينبغى ! (٢) أو الأصل فى تأثر الآنية به .

(٣) حرفيا : الحساب . (٤) الادراك هنا بمعنى بلوغ الشيء .

(٥) الكلمة الأصلية stimmend تفيد إحداث التوافق أو التأثر ، ومنها يستخرج المؤلف الكلمتين التاليتين اللتين تفيدان التحديد أو عدمه Das unbestimmte, das unbestimmbare وهذه صعوبة أخرى تواجه من يريد نقل هيدجر إلى لغة أخرى غير لغته !

للانتباه . ولـكن هذا الذى يتغلغل فى كل شىء ويطبعه على التأثر أو التوافق[1] ليس عدما ، وإنما هو حجب (إخفاء) الموجود بكليته . فبقدر مايسمح ترك ـ الوجود فى كل مسلك على حدة بأن يوجد الموجود الذى يتعلق به ، وبذلك بكشف عنه ، فإنه يحجب الموجود بكليته . ولهذا فإن ترك ـ الموجود (يوجد) هو فى نفس الوقت حجب وإخفاء . فى الحرية المتخارجةاللاآنية (الموجود ـ هناك) يتم حجب (إخفاء) الموجود بكليته ، ويكون الاحتجاب أو الاختفاء .

— ٦ —

اللاحقيقة من حيث هى حجب (أو اخفاء)

إن التحجب (الاختفاء) يمنع « الأليثيا[2] » من التـكشف (أو اللاتحجب) ، بل لايسمح لها بأن تـكون ستيريزس[3] (سلبا) ، وإنما يحفظ لها (أى للأليثيا) أخص مايخصها (لـكى يكون) ملـكا لها وإذا فالتحجب (الاختفاء) ، إذا فـكرنا فيه من جهة الحقيقة بوصفها لاتحجبا (أو تـكشفا) ، هو عدم ـ التـكشف ، وهو يعد بهذه المثابة اللا ـ حقيقة

---

(١) الجزء الأول من الجملة تعبر عنه فى الأصل كلمة واحدة هى اسم الفاعل Das Stimmende أى مايحدث التوافق أو التأثر ! وقد اضطررت لهذا الحل اضطرارا . (٢) فى الأصل باليونانية

(٣) فى الأصل باليونانية

الأصلية التى تنتمى لماهية الحقيقة انتماء أصيلا[1] . وتحجب الموجودة بكليته لايتم أبدا كما لوكان نتيجة لاحقة ومترتبة على المعرفة الجزئية دائما بالموجود. إن تحجب الموجود بكليته ، (أى) اللاحقيقة الأصلية ، أقدم من كل انكشاف لهذا الموجود أو ذاك . وهو كذلك أقدم من ترك ـ الموجود نفسه الذى يحجب أثناء الكشف[2] ويتخذ موقفا من الحجب[3] . ماالذى يحافظ عليه ترك ـ الموجود فى علاقته هذه بالحجب ؟ إنه (شىء) لايقل عن حجب الموجود بما هو موجود وبكليته ، أى السر . ولايتعلق الأمر بسر مفرد[4] خاص بهذا الشىء أو ذاك ، وإنما يتعلق بأمر واحد ، وهو أن السر (حجب المحتجب) بما هو سر يتغلغل فى آنية الانسان[5] ويتحكم فيه .

وهكذا يحدث فى أثناء ترك ـ الموجود ، الذى يكشف عن الموجود بكليته ويحجبه فى نفس الوقت ، أن يظهر الحجب (الاخفاء) بمظهر المحتجب فى المقام الأول[6] . والآنية ، بقدر ماتتخارج ، تتعهد[7] أول وأوسع

---

(١) أو ترتبط بماهيتها وتتعلق بها على نحو أصيل

(٢) أى أن ترك ـ الموجود يوجد ـ وهو ماوصفناه بالحرية ـ يقوم بحجب الوجود أثناء كشفه للموجود ، كما يدخل دائما فى علاقة مع عملية الحجب.

(٣) هكذا فى (ف) ، وفى الأصل يدخل فى علاقة مع الحجب أو يتعلق به.

(٤) أو جزئى . (٥) أو « الدازاين » ، الوجود ـ هناك أو الآنية التى سبق الكلام عنها ، ولست أرى مايمنع من الابقاء على الكلمة الأصلية مادامت كل اللغات تحافظ عليها . (٦) أى أن الحجب نفسه يبدو أول مايحتجب .

(٧) هكذا فى الأصل (ترعى ، تحافظ أو تبقى على) وترجمها (ف) تولد أو تسبب .

عدم - تكشف - أى اللاحقيقة الأصلية . إن اللاماهية[1] الأصلية للحقيقة هى السر . وكلمة اللاماهية لا تتضمن هنا معنى التدهور فى الماهية الذى ننسبه لها عندما تتسع فتصبح مرادفة للكلى العام (كوينون ، جينوس[2]) ولا مكانه[3] وأساسه . إن اللاماهية تدل هنا على الماهية السابقة فى الوجود[4] . ولكن اللاماهية تدل عادة على تشوه تلك الماهية التى سقطت وتدهورت بالفعل . ومع هذا فإن اللاماهية - على طريقتها وفق الحالة المطابقة - تبقى فى جميع هذه الدلالات والمعانى مرتبطة بالماهية ارتباطا أساسيا ولا تصبح أبداً غير أساسية بمعنى أن تتحول إلى شىء لا يستحق الاهتمام .

ولكن الكلام بهذه الصورة عن اللاماهية يؤذى الرأى الشائع حتى الآن أذى شديدا ويبدو فى مظهره أشبه ما يكون بتكديس مجموعة من « المفارقات » المقتضبة المصطنعة ولما كان من الصعب تلافى هذا المظهر فإننا نؤثر التخلى عن هذه اللغة التى تبدو فى نظر الظن الشائع

---

(١) يحاول هيدجر هنا — كما قدمنا فى هامش سابق — أن يثبت للاماهية معنى أصليا جديدا يختلف عما تدل عليه الكلمة من الافتقار للماهية الأساسية أو انحلال الماهية وتدهورها (٢) فى الأصل باليونانية

عام — مشترك (جنس) . (٣) فى الأصل باللاتينية poosibilitas (٤) أو الحضور .

(الدوكسا)[1] وحده لغة مليئة بالمفارقات . أما الذى يعلم (الأمور على حقيقتها) فإن « اللا » ، فى اللاماهية الأصلية للحقيقة بوصفها لاحقيقة ، تشير عنده إلى مجال حقيقة الوجود الذى لم يعرف بعد (لامجال الموجود وحده) .

إن الحرية ، بوصفها ترك ـ الموجود يوجد ، هى فى ذاتها علاقة منفتحة ، أى علاقة غير منغلقة على نفسها . فى هذه العلاقة يتأسس كل مسلك ويتلقى منها التوجه للموجود وتكشفه[2] . بيد أن هذه العلاقة بالحجب (أو الاخفاء) تحجب نفسها باعطائها الصدارة لنسيان السر[3] وتختفى فى هذا النسيان . ومع أن الانسان يدخـــــل دائما ـ عن طريق مسلكه ـ فى علاقة بالموجود ، إلا أنه يقف عادة عند هذا الموجود أو ذاك وما يتكشف منه[4] . وهو كذلك يظل على تمسكه بالواقع المعتاد والواقع الذى يمكن التحكم فيه والسيطرة عليه ، حتى فى الأحوال التى تستوجب النظر فى المسائل الأولى والأخيرة[5] . وعندما يشرع فى التوسع

---

(١) يونانية الاصل وردت فى الأصل بالحروف اللاتينية Doxa وهى عند أفلاطون وسط وبين العلم والجهل ، ويفرق بينها وبين المعرفة والرؤية أو البصيرة . (٢) أى يتلقى منها الايعاز والهدى الذى يجعله يتجه للموجود .
(٣) أى بتقديمها له أو اعطائه الأولوية . (٤) أى يقنع به ويقتصر عليه دون أن يتجاوزه إلى الأفق الاعم الذى يتكشف فيه ، وهو أفق موجود .
(٥) هكذا فى الأصل ، وفى (ف) المسائل الأساسية .

فى تكشف الموجود[١] وتعديله وإعادة تحصيله[٢] وتأمينه فى مختلف مجالات عمله ونشاطه ، فإنه فى هذه الحالة أيضا يستمد التعاليم التى توجهه إلى هذه الغاية من دائرة أهدافه المعتادة وحاجاته المألوفة .

ولكن الاستقرار فى (إطار) الحياة المعتادة يساوى فى ذاته رفض الاعتراف بتحجب المتحجب . صحيح أن الحياة المعتادة نفسها لاتخلو من الألغاز، والغوامض ، والقضايا التى لم تحسم ، والمسائل التى تحتمل الشك. غير أن جميع هذه المشاكل الواثقة بنفسها[٣] ليست إلا معابر ووسائط لحركة الحياة العادية على طريقها المعتاد ، ولهذا فاوست بالمشاكل الجوهرية. وحيثما تم التجاوز[٤] عن تحجب الموجود بكليته واعتبر مجرد حد يعلن عن نفسه أحيانا بصورة عرضية ، فإن الحجب (أو الاخفاء) بوصفه حدثا أساسيا ، يكون فى هذه الحالة قد هوى فى (قاع) النسيان .

بيد أن السر المنسى للآنية لا يستبعده النسيان ،وإنما يضفى هذاالنسيان حضورا خاصا على الاختفاء الظاهر للمنسى . وبينما ينتفى[٥] السر فى النسيان ومن أجل النسيان ، فإنه يفرض على الانسان التاريخى الاستقرار فى حياته فى حياته العادية والركون إلى أمجاده الزائفة[٦] . وهكذا تمد البشرية[٧]

---

(١) ف : توسيع خاصية تكشف الموجود . (٢) أو تملكه من جديد.
(٣) أو التى لا تصدر عن قلق واهتمام حقيقيين (ف) .
(٤) أى التسامح عنه والتساهل فيه (٥) الكلمة الأصلية تفيد معانى التعثر والاخفاق . (٦) فى (ف) : وسلطاته الزائفة . والكلمة الأصلية تفيد كل زائف يصنعه الانسان ويستريح إليه . (٧) أى البشرية فى فترة تاريخية معينة .

التى خلى بينها وبين هذه الحياة إلى استكمال « عالمها » بما يستجد لها من حاجات وأهداف ، وتملأه بخططها ومشاريعها . عندئذ يستمد الانسان ، الذى نسى الموجود بكليته ، مقاييسه من هذه الخطط والمشروعات . ثم يثبت على هذه المقاييس ويظل يتزود بمقاييس جديدة، دون أن يفكر بعد ذلك فى الأساس الذى يقوم عليه اتخاذ المقاييس ولا فى ماهية ذلك الذى يقدمها ويعطيها . وعلى الرغم من التقدم المتصل نحو مقاييس جديدة وأهداف وغايات جديدة ، فإن الانسان يخطىء فى تقدير الماهية الأصيلة للمقاييس التى يتخذها إنه يزل فى القياس ،ويستفحل الزلل كلما تصور أنه وحده ـ بوصفه ذاتا ـ هو مقياس كل موجود . وتصر البشرية ـ فى غمرة هذا النسيان الذى فقد المقياس ـ على تأكيد ذاتها بفضل ماتيسر لها من أسباب الحياة المعتادة. ويجد هذا الاصرار سنده الذى يعتمد عليه ـ ولا سبيل له إلى معرفته ـ فى العلاقة التى لاتسمح له فحسب بأن يتخارج ، بل تسمح له فى نفس الوقت أيضا بأن يتداخل ، أى بأن يتشدد فى تمسكه بما يقدمه له الموجود الذى يبدو أنه يظهر من نفسه وفى نفسه .

إن « الآنية » المتخارجة متداخلة[1]. وحتى الوجود المتداخل يسوده السر[2] ، ولكنه يكون عندئذ هو ماهية الحقيقة التى نسيت وصارت غير أساسية [3] .

---

(١) أى أن من طبع الآنية المتخارجة EK—sistent أن تكون كذلك متداخلة Insistent أو بالأحرى أنها متداخلة بسبب كونها متخارجة

(٢) أو يحكمه ويغلب عليه . (٣) أو غير ماهوية ، وإن كان التعبير المذكور أبسط ، أدل .

— ٧ —

اللاحقيقة من حيث هى ضلال

إن الانسان ، بطبيعته المتداخلة[1] ، متجه نحو (الجانب) الشائع المعتاد من الموجود . غير أنه لا « يتداخل » إلا إذا كان قبل ذلك قد « تخارج » ، أى إلا إذا أخذ الموجود فى نفس الوقت مأخذ المقياس الموجه له . ولكن البشرية ، من خلال اتخاذ المقياس الخاص بها ، تصرف عن السر . هذا التوجه المتداخل نحو الشائع المعتاد . وهذا الانصراف المتخارج عن السر ، مرتبطان برباط وثيق . إنهما شىء واحد ونفس الشىء . وذلك الاتجاه وهذا الانصراف يأتيان فى واقع الأمر من الحيرة أو البلبلة التى تتميز بها الانية[2] . فلهفة[3] الانسان بين الهرب من السر واللجوء إلى (الواقع) المعتاد ، واندفاعه من موضوع يومى إلى آخر ، وغفلته المستمرة عن السر ، كل هذا هو الضلال[4] (أو الزيغ والخطأ) .

---

(١) من حيث أنه كائن متداخل ، بالمعنى الذى سبق ذكره من أنه متداخل من جهة تمسكه بالجانب الشائع الذى يظهر له من الموجود ، فينسيه حقيقة الوجود ، وهو فى نفس الوقت متخارج أو متواجد من جهة انفتاح مسلكه على الموجود وحقيقته .

(٢) أو الانسان بوصفه الكائن الوحيد المهتم والمهموم بالسؤال عن حقيقة الوجود .

(٣) أو حيرته القلقة ولهاثه وتذبذبه وبلبلته . (٤) الكلمة الأصلية تعنى الخطأ Das Irren وتقترب من معنى الضلال Die Irre الذى يشتقه هيدجر منها . ويلاحظ أنه يستخدم كلمتين أخريين من نفس الفعل هما Der Irrtum أى الخطأ أو الغلط

الانسان يضل . إنه لايقع فى الضلال فى لحظة معينة . وإنما يمضى فيه دائما لأنه (بطبعه) يتداخل من حيث يتخارج ، ومن ثم فهو موجود بالفعل (أو بصورة مسبقة) فى الضلال . والضلال الذى يمضى فيه الانسان ليس شيئا يسعى بجانبه ويحاذى طريقه وكأنه حفرة يسقط فيها أحيانا، وإنما الضلال جزء من تكوين الآنية التى خلى بين الانسان التاريخى وبينها[1]. والضلال هو مجال تلك البلبلة[2] التى يتم فيها دائما ـ ببراعة ومرونة ـ نسيان التخارج المتداخل نفسه وغفلته عن نفسه[3] . ويتأكد حجب الموجود بكليته ـ الذى يكون هو نفسه محتجبا ـ وفى إنكشاف الموجود المعين ، وهذا الانكشاف ـ بوصفه نسيان الحجب هو الذى يكون الضلال .

إن الضلال ، بالقياس إلى الماهية الأصلية للحقيقة ، هو ضد الماهية الأساسى[4] الضلال ينفتح انفتاحا لكل ما يناوىء الحقيقة الماهوية (أو

= Beirrung الغواية أو الحث على الضلال . وقد فضلت كلمة « الضلال » لقربها من معنى الخطأ (بالمعنى الذى يقصده هيدجر من أن الانسان يخطىء السر ، مع الاحتفاظ بكلمة الخطأ (أى الغلط المعرفى والمنطقى) لكلمة Irrtum .

(١) هكذا حرفيا وفى (ف) ، والمعنى أن الضلال كائن فى طبيعة تكوين الآنية (أو الدازين) التى يحيا فيها الانسان التاريخى أو ينغمس فيها .

(٢) أو الهفة التى تحمل الانسان — كما سبق القول — يتأرجح بين السر وبين الواقع المعتاد .

(٣) هكذا فى (ف) وفى الأصل : انحرافه عن مقياسه .

(٤) أى إذا كان الضلال جزءا لا يتجزأ من ماهية الحقيقة ، فإن ماهيته هى الماهية الضد لها . ومعنى هذا أن الضلال أصل ، وإن يكن الأصل الضد .

الأساسية)[1] ، الضلال هو مسرح الخطأ وسببه[2] . وليس الخطأ غلطة فردية أو عرضية ، إنما هو مملكة (سيادة أو حكم) ذلك التاريخ الذى تختلط فيه كل أسباب الضلال المتشابكة .

إن لكل مسلك أسلوبه فى الخطأ ، وذلك طبقا لانفتاحه وعلاقته بالموجود بكليته . ويمتد الخطأ من الغلط والسهو وسوء التقدير إلى التعثر والشطط فى الموقف والقرارات الأساسية الحاسمة[3] . والواقع أن ما نسميه فى العادة بل ومما تدعوه المذاهب الفلسفية أيضا باسم الخطأ ، أى عدم تطابق الحكم وكذب المعرفة ، ليس فى حقيقة الأمر سوى أسلوب واحد من أساليب الخطأ ، بل هو أكثر هذه الأساليب سطحية . إن الضلال ، الذى يتحتم على البشرية التاريخية أن تمضى فيه لكى يكون سعيها ضالا ، هو مكون أساسى من مكونات انفتاح الآنية . إن الضلال يغلب على الانسان ويسيطر عليه من حيث يسوقه أو يدفعه إلى الضلال . ولكن الضلال ـ باعتباره دفعا على الضلال ـ يسهم فى نفس الوقت فى إيجاد تلك الامكانية التى يستطيع الانسان أن ينتزعها من التخارج ، وهى إمكانية ألا يقع فى الضلال . وأن يتجنب إغفال سر الآنية (الدازاين) .

ولما كان التخارج المتداخل الانسان يتحرك فى الضلال ، وكان

---

(١) حرفيا : يتفتح بوصفه المنفتح لكل ضد معاكس للحقيقة الماهوية أو الأساسية .

(٢) هكذا فى (ف) وحرفيا : هو المكان المفتوح للخطأ أو الغلط .

(٣) فى (ف) : فى مواقفنا وقراراتنا الحاسمة .

الضلال ـ من حيث أنه يوقع فى الخطأ ـ يهدد الانسان دائما على نحو من الانحاء ويجعله بسبب هذا التهديد مثقلا بالسر وإن يكن هو السر المنسى ـ إن الانسان يكون فى تخارج آنيته خاضعاً فى وقت واحد لغلبة السر عليه وتهديد الضلال له . إن كليهما[1] يحمله على الحياة فى محنة القهر[2] . والماهية الكاملة للحقيقة ، والتى تنطوى على ضد ماهيتها[3] ، تبقى الآنية فى المحنة بواسطة هذا التأرجح الدائم (بين السر وبين تهديد الضلال[4]) . إن الآنية (خاضعة) للمحنة[5] . ومن آنية الانسان ومنها وحدها ينبثق انكشاف الضرورة[6] . وعن طريق هذا الانكشاف يستطيع الوجود الانسانى أن يضع نفسه فى المحتوم[7] .

(١) أى السر والضلال اللذان يسيطر أحدهما علية ويهدده الآخر .

(٢) يلاحظ أن هيدجر يعزف هنا ألحانا مختلفة على وتر واحد هو المحنة Die Not فهو يشتق منها كلمة القهر Notigung ، ثم يعود بكلمه أخرى وهى الضرورة Notwendigkeit — على الرغم من أنف اللغة نفسها ! — إلى أصلها الاشتقاقى بحيث يفهم منها الاتجاه إلى المحنة أو بالأحرى التخبط فيها . ولعل هذا أن يعطيك فكرة أخرى عن صعوبة ترجمته إلى أية لغة أخرى غير لغته ! .

(٣) وهو مايعبر عنه بال‍ unwesen

(٤) مابين قوسين زيادة منا لتوضيح النص .

(٥) هكذا فى (ف) ، أما فى الأصل فتقول العبارة : إن الآنية هى التخبط فى المحنة .

(٦) الضرورة هنا بمعنى التخبط فى المحنة ، راجع الهامش رقم(٢).

(٧) هكذا ترجمتها(ف)والكلمة الاصلية Das unwngangliche تفيد الضرورى المحتوم كما تفيد معنى الفريد غير المعتاد .

إن تكشف (لتحجب) الموجود بما هو موجود هو فى ذاته وفى نفس الوقت تحجب الموجود بكليته . وفى هذه المعية[1] التى تجمع بين التكشف والتحجب يثبت الضلال تيقاً كد . إن حجب المتحجب والضلال ينتميان معاً للماهية الأصلية للحقيقة . وليست الحرية — مفهومة من خلال التخارج المتداخل للآنية — هى ماهية الحقيقة (بمعنى توافق التمثل أو تطابقه) إلا لأن الحرية نفسها تصدر عن الماهية الأصلية للحقيقة ، عن سيادة السر فى (غمرة) الضلال . إن « ترك — الموجود يوجد » يتحقق فى (مجال) المسلك المنفتح . ومع ذلك فإن ترك — الموجود يوجد بما هو موجود وبكليته (أمر) لا يتم بصورة أصيلة ووافية بالماهية إلا إذا أخذ فى الاعتبار[2] من حين إلى حين من جهة ماهيته الأصلية . عندئذ يبدأ الانفتاح[3] على السر فى التحقق فى (إطار) الضلال من حيث هو ضلال . عندئذ يوضع السؤال عن ماهية الحقيقة وضعاً أصيلا . وعندئذ يتضح الاساس الذى يقوم عليه تشابك ماهية الحقيقة مع حقيقة الماهية .

إن النظر إلى السر انطلاقا من الضلال (هو الذى) يضع مشكلة السؤال الأوحد : — ما هو الموجود بما هو موجود وفى كليته ؟ مثل هذا

---

(١) أو التزامن والترافق .

(٢) أو اضطلع بمسئوليته .

(٣) المصطلح الأصلى Entschlossenheit من مصطلحات هيدجر العويصة الواردة فى كتابه الاساسى « الوجود والزمان » ، وهو يدل من الناحية اللغوية على التصميم ، أما عند هيدجر فيجمع بين معنى التصميم والانفتاح . وقد عبرت =

التساؤل يتفكر فى المشكلة الأساسية المميزة التى لم يتم التوصل بعد إلى إزالة التباسها ، ألا وهى مشكلة وجود الموجود . إن التفكير فى الموجود الذى ينشأ عنه هذا التساؤل أصلا ، هو الذى عرف منذ عهد أفلاطون « بالفلسفة » [1] ثم أطلق عليه بعد ذلك اسم « الميتافيزيقا » .

— ٨ —

السؤال عن الحقيقة والفلسفة

فى فكر الوجود يتاح لتحرر الانسان من أجل التخارج[2] ، وهو التحرر الذى يؤسس التاريخ ، أن ينطق (عن نفسه) بالكلمة[3] والكلمة ليست فى المقام الأول « تعبيرا » عن رأى ، وإنما هى النسق المصون[4] لحقيقة الموجود بكليته . ولا يهم عدد الذين يمكنهم أن يستمعوا إلى هذه الكلمة . فنوعية أولئك الذين يمكنهم الاصغاء إليها هى التى تقرر وضع الانسان فى التاريخ[5] . ولكن فى نفس تلك اللحظة من تاريخ العالم التى

= عنه (ف) بالتقبل المنفتح على السر .

(١) حرفيا : هو الذى فهم نفسه أو تصور نفسه على أنه فلسفة .

(٢) يلاحظ أن التخارج هنا (أى التواجد أو الانفتاح على سر الوجود) هو كما أسلفنا ترجمة كلمة EK-sistence ، وهى كما ترى تعبر عن فهم هيدجر وتفسيره لهذه الكلمة المعروفة .

(٣) أى أنه لا يشيع نفسه فى اللغة إلا عن طريق التفكير فى الوجود .

(٤) أو البنية المفصلة التى تم الحفاظ عليها .

(٥) أى أن عدد الذين يمكنهم الاستماع إلى هذه الكلمة ليس بالأمر المهم . إنما الأهم من ذلك هو « من هم » .

تتحقق فيها بداية الفلسفة، تبدأ كذلك السيطرة الصريحة للفهم العام[1] (أو السفسطائية).

إن هذا الفهم العام يهيب ببداهة[2] الوجود المنكشف ويفسر كل تساؤل فكرى (أو فلسفى) بأنه تهجم الفهم السليم[3] واعتداء على حساسيته المريبة[4].

بيد أن رأى[5] الفهم السليم - المبرر تبريرا تاما فى مجاله الخاص لا يصدق على ماهية الفلسفة التى لا يمكن أن تتحدد إلا من خلال علاقتها بالحقيقة الأصلية للموجود بما هو كذلك وبكليته. ولما كانت الماهية الكاملة للحقيقة تتضمن[6] اللاحقيقة وتتأكد[7] قبل كل شىء على صورة الحجب (أو الاخفاء) فان الفلسفة، بوصفها التساؤل عن هذه الحقيقة، (لا بد أن

---

(١) أى الحس السليم أو الحس المشترك أو سلطان ، العقل السليم ، الذى يعد السفسطائيون ملوكه الاول بغير نزاع!

(٢) حرفيا: بعدم قابليته للتساؤل أو بعده عن كل إشكال.

(٣) أى على الفهم العام نفسه (أو الحس المشترك والعقل السليم).

(٤) أى على حساسيته المرضية التى يستفزها كل تساؤل فلسفى ويثير شكوكها!.

(٥) أو تقدير الفهم السليم للفلسفة وتقييمه لها.

(٦) أو تنطوى عليها.

(٧) الفعل الأصلى Walten من الافعال التى يسهل الاحساس بها وتصعب ترجمتها! فهو يعنى أن ماهية الحقيقة تتبوأ مكانها أو تفرض غلبتها وسيطرتها أو تدبر أمرها أو تؤكد ذاتها على صورة حجب (لحقيقة الوجود) أو إخفاء لها.

تـكون) منقسمة على ذاتها . إن فـكرها هو الاتزان اللين (المرن) الذى لايتمنع على تحجب الموجود بكليته.وفـكرها كذلك هو التشدد المتفتح[1] الذى لايدمر التحجب وإنما ينقله ـ مع الحفاظ على طبيعته ـ إلى وضوح التجلى وبهذا يلزمه (بأن يتجلى) فى حقيقته الخاصة به .

والفلسفة فى هذا الاتزان المرن وهذه المرونة المتزنة اللذين يتيحان للموجود أن يوجد بما هو كذلك وبكليته ـ تنمو وتتحول إلى تساؤل(من طبيعته) أنه إذا لم يستطع أن يقصر (كل) علاقته على الموجود وحده ، فانه لايحتمل أدنى تسلط عليه من الخارج . وقد شعر كانت بهذه المحنة الباطنية (العميقة) للفـكر ، إذ يقول عن الفلسفة : الواقع أننا نجد الفلسفة هنا فى موقف عصيب ، ولقد كان ينبغى لهذا الموقف أن يكون ثابتا ،ولو أنه لايجد فى الأرض ولا فى السماء مايتعلق به أو يستند إليه . إن عليها هنا أن تقيم البرهان على نقائها بأن تجعل من نفسها حارسة على قوانينها (أو مدبرة لها) ، بدلا من أن تـكون الرسول المبشر بقوانين يوصى بها

---

(١) يلجأ هيدجر هنا إلى الـكلمات الشعرية التى تحمل قدرا كبيرا من العاطفة ، فى مجال قد لايصلح لهذا الأسلوب من التعبير . وقد تصرفت فى التعبير كما تصرفت (ف)— والأصل فيهما هو اتزان الرقة أو اعتدال الوداعة والحنان، وتفتح (بالمعنى المشار إليه فى هامش ســابق من التصميم المقترن بالانفتاح Re -- solution—/Entschlossenheit) الشدة أو الاحكام .

حس فطرى أو مالا أدريه من طبيعة وصية عليها[1] .

إن كانت ، الذى تمهد أعماله للمرحلة الأخيرة من مراحل الميتافيزيقا الغربية ، إنما يتطلع إلى مجال لم يستطع أن يفهمه تبعاً لموقفه الميتافيزيقى الأساسى القائم على الذاتية ـ إلا من خلال هذه الذاتية وحدها . ولهذا كان حتما عليه أن يفسر الفلسفة بأنها هى الحارسة المدبرة لقوانينها الخاصة . وهذه النظرة الجوهرية[2] إلى مصير الفلسفة تبلغ مع ذلك من الاتساع قدرا يجعلها تستنكر كل استعباد للفكر[3] . وإن أشد صور هذا الاستعباد عجزا هى تلك التي تتذرع بالقول بأن الفلسفة « تعبير » عن الحضارة (كما فعل اشبنجلر) أو بأنها ترف (أو زخرف تزهو به) انسانية منكبة على العمل والانتاج .

ولكن سواء حققت الفلسفة ماهيتها التى تقررت لها فى الأصل بوصفها « مدبرة » قوانينها الخاصة » ، أو لم تتأيد لها صفة تبرير قوانينها ولم تحدد من خلال حقيقة ذلك الذى يجعل قوانينها قوانين[4] ـ فان الذى يحسم

---

(١) كانت ، تأسيس ميتافيزيقا الاخلاق ، فى : أعمال كانت ، طبعة الاكاديمية البروسية ٤ ، ٤٢٥ — وانظر كذلك الترجمة العربية كاتب السطور ، القاهرة ، الدار القومية للطباعة والنشر ، ١٩٦٥ ، ص ٦٨ (ظهر فى مجموعة المكتبة العربية) .

(٢) أو الماهوية والأساسية . (٣) أى الفكر الفلسفى نفسه .

(٤) المراد هو حقيقة الوجود نفسه التى تضفى صفة « الشرعية » على قوانين الفلسفة .

الأمر فى الحالين هو الاصالة[1] التي تجعل الماهية الأولوية[2] للحقيقة أساسية بالنسبة للتساؤل الفلسفى[3] .

إن المحاولة التى تقدمها هنا تتجاوز بالسؤال عن ماهية الحقيقة الحدود التقليدية للتصور الشائع عن مفهوم الماهية وتساعد على التأمل فى هذه القضية : ألا ينبغى أن يكون السؤال عن ماهية الحقية فى نفس الوقت وقبل كل شىء هو السؤال عن حقيقة الماهية ؟ ولكن الفلسفة تفكر فى الوجود (عندما تفكر) فى مفهوم الماهية[4] .

ولعل رد الامكانية الباطنة لتوافق (أو تطابق) العبارة إلى الحرية المتخارجة لترك ـ الموجود يوجد على اعتبار أنها هى «الأساس» الذى يقوم عليه ، ووضع مبدأ ماهية هذا الأساس فى التحجب والضلال ـ لعلهما أن يبينا (شمول ،عمومية) « مجردة » ، وإنما هى على العكس ذلك الفريد[5] المتحجب لتاريخ فريد يكشف عن « معنى» ما نسميه بالوجود وما اعتدنا منذ زمن طويل على التفكير فيه على أنه الموجود بكليته .

---

(١) أو الأولوية (٢) أو الاصلية . (٣) حرفيا : التساؤل الفكرى .
(٤) فى (ف) : ولكن تحت مفهوم الماهية تفكر الفلسفة فى الوجود .
(٥) أو الأوحد . L'unique — Das Einzige

-٩-

ملحوظة

إن السؤال عن ماهية الحقيقة ينبع من السؤال عن حقيقة الماهية . وذلك السؤال يفهم الماهية بمعناها القريب وهو «المائية[١]» أو الشيئية[٢]، وأما الحقيقة فيفهمها باعتبارها خاصية تميز المعرفة. والسؤال عن حقيقة الماهية يفهم الماهية من جهة الفعل ويفكر من خلال هذه الكلمة – مع بقائه فى إطار التصور الميتافيزيقى – فى الوجود[٣] بوصفه الفارق الكائن بين الوجود والموجود. إن الحقيقة تعنى الحجب المضىء بوصفه خاصية أساسية للوجود .

والسؤال عن ماهية الحقيقة يجد الجواب عنه فى هذه : « القضية ماهية الحقيقة هى حقيقة الماهية » . ويتبين من الشرح السابق أن القضية ليست مجرد قلب لتركيب الألفاظ ، وأنها لا تهدف إلى الظهور بمظهر المفارقة . إن « الموضوع[٤] » فى هذه القضية – إن جاز إستخدام هذه المقولة النحوية المشئومة على الاطلاق – هو حقيقة الماهية . إن الحجب المضىء يكون ، أى

(١) فى الأصل باللاتينيه Quidditas والمائية هى المصدر المأخوذ من « ما » انظر التعريفات للجرجانى ، ص ١٠٤ ، باب الميم — الدار التونسية للنشر . (٢) فى الأصل اللاتينية realitas وهى تأتى من شىء res أو موضوع واقعى . (٣) يكتب هيدجر الكلمة برسمها القديم Seyn لا برسمها الشائع اليوم sein . (٤) أو الفاعل فى الجملة Subjekt

يترك التوافق (التطابق) بين المعرفة والوجود يتحقق[١] . إن القضية جلية. ليست على الاطلاق من النوع الذى يفهم من « العبارة ». إن الجواب عن السؤال عن ماهية الحقيقة هو سيرة[٢] تحول تم فى تاريخ الوجود. ولما كان الحجب المضىء من مكونات الوجود ، فإنه[٣] يظهر فى مبدأ أمره فى ضوء الاخفاء المانع . والاسم الذى يطلق على هذه الاضاءة هو الأليثيا[٤] .

كان فى النية تكملة هذه المحاضرة عن « ماهية الحقيقة » بمحاضرة أخرى عن « حقيقة الماهية » ـ غير أن هذا المشروع لم يتحقق للاسباب التى أشرت إليها فى رسالتى عن « النزعة الانسانية » .

وقد ألقيت « ماهية الحقيقة فى شكل محاضرة عامة فى خريف وشتاء سنة ١٩٣٠ فى برلين وماربورج وفرايبورج (بالبريسجاو) ، كما ألقيت فى صيف سنة ١٩٣٢ بمدينة درسدن[٥] .

---

(١) أو يتركه يعلن عن ماهيته ويكشف عنها .

(٢) الكلمة الأصلية تفيد معنى السيرة الشفاهية المأثورة عن شعب أو قبيلة أو بطل أو ولى أو قديس . . الخ يقوم بالخوارق والغرائب والعجائب ، وهى قصة أو ملحمة تهدف إلى الاقناع والامتاع ولا تعتمد على الحقيقة التاريخية ، وقد وجدت فى كل العصور وعند كل الشعوب .

(٣) أى الوجود (مكتوبة فى الأصل برسمها القديم !)

(٤) فى الأصل باليونانية . ومعناها الحرفى كما سبق القول فى مكان آخر (راجع المقدمة) هو اللا ـ تحجب أو الانكشاف من خلال الاخفاء . هذا والفقرة السابقة بأكملها ناقصة فى الترجمة الفرنسية .

(٥) هذه العبارة ناقصة فى الترجمة الفرنسية .

إن السؤال الأساسى (الوجود والزمان ، ١٩١٧) عن « معنى » الوجود ، أى عن أهمية المشروع (الوجود والزمان ، ص ١٥١) ،أى عن الانفتاح ، أى عن حقيقة الوجود لا عن حقيقة الموجود وحسب قد أغفل عمداً فى هذه المحاضرة . إن الفكر فيها يلتزم فى ظاهره بالطريق الذى سارت عليه الميتافيزيقا ، ولكنه مع ذلك يحقق فى خطواته الحاسمة — التى تنتقل من الحقيقة بوصفها توافقا أو تطابقا إلى الحرية المتخارجة ، ومن هذه إلى الحقيقة باعتبارها حجبا وضلالا — يحقق تحولا فى التساؤل يؤدى إلى تجاوز الميتافيزيقا .

إن الفكر الذى تحاول المحاضرة تقديمه تتوجه هذه التجربة الأساسية. إن القرب من حقيقة الوجود لا يتهيأ للانسان التاريخى إلا انطلاقا من الآنية التى يمكن أن يرتبط بها الانسان[1] . ولم تتخل المحاضرة فحسب عن كل نوع من الأنثروبولوجيا وكل تصور للإنسان باعتباره ذاتية ، وهو نفس ماحدث فى كتاب الوجود والزمان ، ولم يقتصر الأمر أيضاً على تقصى حقيقة الوجود باعتبار أنها الأساس الذى يشهد عليه موقف تاريخى جديد، بل إن مسار العرض فى المحاضرة يبذل مافى وسعه للتفكير انطلاقا من هذا الأساس الجديد (وهو الآنية) . وإن تسلسل السؤال فى مراحله المتلاحقة لتعبر عن الطريق الذى يتابعه فكر لا يريد أن يقدم تمثلات (تصورات) ومفاهيم ، وإنما يؤثر أن يجرب نفسه ويمتحنها باعتباره تحولا فى العلاقة بالوجود .

---

(١) أو يدخل فيها ويلتزم بها .

٢ ـ نظرية أفلاطون عن الحقيقة

يعبر عادة عن المعارف التى تصل إليها العلوم فى قضايا ،وتقدم للانسان فى صورة نتائج صالحة للتطبيق . و « نظرية » أحد المفكرين هى ذلك الذى لم يقله فى ثنايا قوله ، وهى ذلك الذى يتعرض له الانسان أبحيث يهب له نفسه فى سخاء .

ومن أجل أن نجرب ذلك الذى لم يقله أحد المفكرين ـ أيا كان نوعه ـ ونتمكن من معرفته والاحاطة به فى المستقبل ، فلابد لنا أن نتفكر فيما يقوله .والوفاء بهذا المطلب يقتضى منا أن نتناول (بالدرس والتحليل) جميع «محاورات »أفلاطون فى صورة متسقة ولما كان هذا أمرا مستحيلا، فإن علينا أن نسلك طريقا آخر يؤدى بنا إلى ذلك (الجانب) الذى لم يقله أفلاطون ولم يفصح عنه فكره .

هذا الجانب الذى ظل (مطويا) فلم يقله أفلاطون يعبر عن تحول فى تحديد ماهية الحقيقة . وتحقق هذا التحول فى ماهية الحقيقة ، ومضمونه، وما تأسس عليه، هو ما سوف نحاول توضيحه على ضوء التفسير الذى سنقدمه « لرمز الكهف[1] » .

يبدأ الكتاب السابع من « محاورة » أفلاطون عن ماهيـــــة

---

(١) هذا هو الوصف الشائع له ، وقد يوصف أيضا بأسطورة الكهف . ولعل الاصح أن يقال « أمثولة الكهف » .

« البوليس[١] » بتقديم صورة عن « رمز الكهف » (الجمهورية ، ٧ ، ٥١٤ أ ، ٢ إلى ٥١٧ أ ، ٧[٢]). والرمز يروى حكاية . والحكاية تنمو وتتطور فى حوار سقراط مع جلوكون . الأول يصورها . والثانى يعبر عن الدهشة التى تستيقظ فى نفسه . والترجمة التالية[٣] توضح النص الأصلى وتشرحه ببعض الاضافات الموضوعة بين قوسين .

سقراط : والآن ، قارن طبيعتنا من وجهة التربية[٤] بمثل هذه التجربة. تأمل هذا ؟ أناس يقيمون تحت الأرض فى مسكن اشبه بالكهف . مدخله الممتد إلى أعلى يواجه ضوء النهار . فى هذا المسكن يقيمون منذ الطفولة مقيدين بالسلاسل من سيقانهم ورقابهم . بحيث يبقون فى نفس الموضع ،

---

(١) فى الأصل باليونانية πόλις (المدينة) .

(٢) راجع الترجمة العربية للدكتور فؤاد زكريا ، من صفحة ٢٤٦ إلى صفحة ٢٤٩ ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر ، دار الكاتب العربى ، ١٩٦٧ — وراجع إن شئت أيضا مقال كاتب السطور عن كهف أفلاطون (وتجد به نفس الحوار التالى من الباب السابع للجمهورية) وقد نشر المقال فى مجلة « المجلة » عدد أكتوبر ١٩٦٦ ، ثم أعيد نشره فى كتاب « مدرسة الحكمة » ص ٣١ — ٤٥ ، القاهرة ، دار الكاتب العربى للطباعة ، ١٩٦٧ .

(٤) يلاحظ أن هيدجر نشر النص اليونانى مع الترجمة الألمانية . وقد اعتمدت فى مقالى السابق الذكر على النص الأصلى والترجمة المقابلة له ، وذلك قبل أن يعبث الزمن والنسيان بمعلوماتى القليلة عن اللغة اليونانية !

(٤) أو الاستنارة وعدم الاستنارة .

فلا يملكون إلا النظر إلى الأمام ليروا مايواجههم . إنهم ، بسبب هذه القيود والسلاسل، عاجزون عن التلفت حولهم برؤسهم .في إمكانهم مع ذلك أن يبصروا نورا يأتى من أعلى ومن بعيد ، وإن كان ينبعث من نار خلفهم . بين النار وبين المقيدين بالسلاسل (أى فى ظهورهم) يمتد فى الجهة العلوية طريق بني على طوله ـ تصور هذا ـ جدار منخفض شبيه بالحواجز التى يقيمها المهرجون (أصحاب الألعاب البهلوانية والعرائس المتحركة) أمام الناس لكى يعرضوا عليهم ألعابهم .

ـ قال ، هذا ماأراه .

ـ تأمل كذلك كيف يعبر الناس على طول هذا الجدار الصغير حاملين مختلف الأشياء ، من تماثيل وصور من الحجر والخشب وغير ذلك مما يصنع البشر ، فيتحدث بعضهم مع بعض كما هو منتظر ، ويمر البعض الآخر صامتين .

ـ صورة غريبة هذه التى تتكلم عنها ، هكذا قال ، ومساجين من نوع غريب .

ـ قلت ، إنهم يشبهوننا نحن البشر شبها تاما . مثل هؤلاء الناس لم تقع أعينهم منذ البداية ، سواء أكان ذلك من أنفسهم أو من غيرهم ، إلا على الظلال التى تلقيها النار على جدار الكهف المواجه لهم .

ـ قال ، وكيف يمكن أن يكون الأمر غير ذلك مادامو قد أجبروا على عدم تحريك رؤسهم طوال حياتهم .

ـ ولكن ماذا عساهم يرون من هذه الأشياء التى يحملها الناس (خلف ظهورهم) ، ألا يرون هذه (الظلال) نفسها ؟ .

ـ الأمر كذلك فى الواقع .

ـ لو كان فى وسعهم أن يتحدثوا مع بعضهم البعض عما يرون ، ألا تعتقد أنهم كانوا سيحسبون أن ما يرونه هو الوجود ؟ .

ـ بالضرورة .

ـ ماذا يكون الأمر إذن لو أن هذا السجن تردد فيه صدى من الجدار المواجه لهم ؟ ألا تظن أنهم كلما صدر صوت عن واحد من الذين يمرون خلف المسجونين اعتقدوا أن الحديث إنما يصدر عن الظلال التي تمر أمامهم ؟

ـ لا شيء غير ذلك ، بحق زيوس ؛

ـ قلت ، إن أمثال هؤلاء المساجين لن يعتقدوا فى واقع الأمر أن هناك شيئا حقيقا سوى ظلال الأدوات (التى يحملها العابرون) .

ـ قال : بالطبع هذا أمر ضرورى .

ـ قلت ، تتبع إذن بنظرتك كيف يفك هؤلاء المسجونون من قيودهم ويشفون فى نفس الوقت من فقدان البصيرة ، وتفكر عندئذ كيف تكون طبيعة فقدان البصيرة هذه إذا حدث لهم ما يلى . كلما فكت السلاسل عن أحدهم وأجبر على الوقوف على قدميه فجأة والالتفات برقبته والسير قدما والتطلع إلى النور ، فلن يقوى على ذلك إلا إذا عانى ألما (شديدا) ؛ ولن يستطيع من خلال الوهج أن ينظر إلى تلك الأشياء التى رأى ظلالها من قبل . (لو أن ذلك كله حدث له) فماذا تحسبه يقول لو أن أحدا أخبره بأن ما رآه من قبل لم يكن إلا عدما ، وأنه الآن أقرب إلى الوجود وأن نظره أكثر صوابا لأنه يلتفت إلى ما هو أكثر وجودا ؟

ولو أن أحدا عرض عليه الأشياء التي مرت عليه واحدا بعد الآخر واضطره أن يجيب عن سؤاله عما هو هذا الشيء ، ألا تعتقد أنه سيحار كيف يرد عليه وأنه سيعد مارآه بعينيه من قبل أكثر حقيقة مما يعرض عليه الآن ؟ .

ـ بالطبع .

ـ وإذا أجبر أحد على النظر إلى النور (المنبعث من النار) ، ألن تؤلمه عيناه ويتمنى أن يحولهما عنه ويفر إلى ما يقوى على النظر إليـــــه ويعتقد أن مارآه أوضح فى الواقع بكثير مما يعرض الآن عليه ؟

ـ الأمر كذلك .

ـ قلت : وإذا حدث أن أحداً جذبه بالقوة من هناك وشده على الطريق الوعر (إلى خارج الكهف) ولم يتركه قبل أن يعرضه لضوء الشمس ، ألن يشعر عندئذ بالألم والسخط ؟ ألن يحس ، وقد وقف فى نور الشمس ، بأن عينيه قد بهرهما الضوء الساطع ، وأنه لن يكون فى وسعه أن يرى شيئا مما يقال له الآن إنه حق ؟

ـ لن يقوى أبدا على ذلك ، أو لن يقوى عليه فجأة على الأقل .

ـ أعتقد أن الأمر يحتاج إلى التعود إذا كان عليه أن يرى ماهناك (أى خارج الكهف فى ضوء الشمس) . إنه سيتمكن فى أول الأمر (نتيجة لهذا التعود) من النظر فى يسر شديد إلى الظلال ، وسيكون فى وسعه بعد ذلك أن يرى صور الناس وبقية الأشياء منعكسة على صفحة الماء ، إلى أن يتمكن أخيرا من رؤية هذه الأشياء نفسها أى الموجودات

الحقيقة بدلا من انعكاساتها) . ألا يكون فى وسعه أن يرى من بين هذه الأشياء ما (يتجلى) منها فى قبة السماء ، كما يرى السماء نفسها ، وأن تكون رؤيته لها بالليل حين يتطلع ببصره إلى ضوء النجوم والقمر أيسر من رؤيته للشمس وضوئها بالنهار ؟ .

ـ لاشك فى ذلك .

ـ أعتقد أنه سيتمكن فى آخر الأمر من النظر إلى الشمس نفسها ، لا إلى صورتها المنعكسة فى الماء أو حيثما ظهرت فحسب (وسيتمكن من النظر) إلى الشمس نفسها كما هى عليه فى ذاتها وفى الموضع المحدد لها ، لكى يتأملها ويتعرف طبيعتها .

ـ من الضرورى أن يصل به الأمر إلى ذلك .

ـ وبعد أن يبلغ ذلك سيكون فى مقدوره أن يجمل القول عنها (أى عن الشمس) فيعرف أنها هى التى تضمن (تعاقب) فصول السنة كما تضمن (مر) السنين وتتحكم فى كل ما هو موجود الآن فى محيط الرؤية ، بل إنها (أى الشمس (علة كل ما يجده أولئك (المقيمون فى الكهف) على نحو من الأنحاء حاضرا أمامهم .

ـ واضح أنه سيصل إلى هذا (أى إلى الشمس وما يستضىء بنورها) بعد أن تجاوز ذلك (أى ما كان ظلا وإنعكاسا فحسب) .

ـ ماذا يحدث إذن لو أنه تذكر سكنه الأول وتذكر المعرفة التى كانت

سائدة فيه والمساجين الذين كانوا معه؟ ألا تعتقد أنه سيسعد بهذا التغيير الذى حدث له بينما يأسف لأولئك ؟

ـ أسفا شديدا !

ـ فاذا حدثت فى المكان القديم (بين من كانوا يقيمون فى الكهف) جوائز وألوان معينة من التكريم لكل من يرى الأشياء العابرة رؤية حادة ، ويتذكر ما يمر منها فى المقدمة ثم ما يتبعها أو يتفق مروره معها فى وقت واحد ويكون أقدرهم على التنبؤ بما سيأتى منها فى المستقبل قبل غيره ، أتعتقد أنه (أى ذلك الذى غادر الكهف ورأى نور الشمس والحقيقة) سيحس بالشوق إليهم (أى إلى الذين لا يزالون فى الكهف) لكى يتنافس مع الذين يضعونهم موضع التكريم والقوة ، أم لا تعتقد معى أنه سيأخذ نفسه بما يقول عنه هوميروس « من خدمة رجل غريب فقير[1] » وسيحتمل كل ما يمكن احتماله ويؤثر على اعتناق الآراء (التى يؤمنون بها فى الكهف) والحياة كما يحيون ؟ .

ـ أعتقد أنه سيفضل أن يحتمل كل شىء على أن يحيا تلك الحياة (التى يحيونها فى الكهف) .

ـ قلت : والآن تفكر فى هذا ، لو حدث لذلك الذى خرج على هذا النحو من الكهف أن يهبط إليه مرة أخرى وجلس فى نفس المكان (الذى

---

(١) أى أنه سيفضل ، مثل أخيل ، أن يعمل كأجير حقير فى عالم العقل العلوى على أن يكون ملكا متوجا فى عالم الأشباح

كان يجلس فيه) ، ألن تمتلىء عيناه بالظلمات بعد رجوعه فجأة من رؤية الشمس ؟ .

ـ قال : طبيعى جدا أن يحدث له ذلك .

ـ فاذا عاد إلى الجدال مع المقيدين الدائمين هناك حول الآراء المختلفة عن الظلال ، فى الوقت الذى لاتزال فيه عيناه تمشيان (من الضوء) قبل أن تعودا سيرتهما الأولى — الأمر الذى سيستغرق منه زمنا غير قليل حتى يتعود عليه — ألا تعتقد أنه سيعرض نفسه هناك للسخرية ، وأنهم سيحاولون إقناعه بأنه لم يغادر الكهف إلا ليعود إليه بعينين عريضتين ، وأن الأمر لايستحق أبدا أن يشق الانسان على نفسه بالصعود إلى هناك ؟ وإذا حاول أحد أن يمد يديه ليفك عنهم قيودهم و يصعد بهم إلى أعلى ، (ألا تعتقد) أنهم لو استطاعوا أن يمسكوا به ويقتلوه فسوف يقتلونه حقا ؟ .

ـ قال : يقينا سيفعلون ذلك[1] .

* * *

مامعنى هذه الحكاية ؟ — إن أفلاطون يتولى الجواب بنفسه ، فهو يقوم بتفسيرها بعد الانتهاء من روايتها مباشرة (٥١٧ أ ، ٨ إلى ٥١٧ د ، ٧) .

---

(١) الجمهورية ، ٧ ، ١٤ ، ٥١٤ أ ، ٢ إلى ٥١٧ أ ، ٧ .

المسكن الشبيه بالكهف هو « صورة » .. « المقر الذى يتبدى للنظر (كل يوم)[1] . والنار المتوهجة فى الكهف ، فوق رؤس سكانه ، هى « صورة » الشمس . وقبة الكهف تمثل قبة السماء . تحت هذه القبة يعيش البشر ، مرتبطين بالأرض ومقيدين بها . وكل مايحيط بهم ويشغلهم هو بالنسبة إليهم « الواقع » ، أى الوجود . فى هذا المسكن الشبيه بالكهف يحسون أنهم « فى العالم » وأنهم « فى بيتهم » ويجدون كل مايثقون فيه ويعتمدون عليه .

أما الأشياء التى يسميها « الرمز » وتمكن رؤيتها خارج الكهف فهى صورة ذلك الذى تتقوم به الموجودية التى تختص بها الموجود . وهذا فى رأى أفلاطون هو ما به يتجلى الموجود فى « مظهره » . هذا المظهر لا يعده أفلاطون مجرد « وجه » من وجوهه[2] . إن « المظهر » فى رأيه ينطوى على نوع من « البروز » أو « البزوغ » الذى يجعل كل شىء « يحضر » أو يمثل أو يقدم نفسه . إن الموجود يتبدى أو يتجلى فى « مظهره » .

---

(١) العبارة فى الاصل باليونانية

Τὴν ... δὲ ὄψεως φαινομένην ἕδραν

تين ... دى أو بسئوس فاينومينين هدران

(٢) أو جانب أو مرأى منه Aspekt ويلاحظ أن « المظهر » الذى تتحدث عنه العبارة ليس هو المقابل للحقيقة ، دائما هو « المنظر » الذى يظهر به الموجود نفسه ويتجلى للنظر .

والمظهر فى اللغة اليونانية هو « الايدوس » أو « الايديا[1] » . والأشياء التى يغمرها ضوء النهار خارج الكهف ، حيث يمتد مجال الرؤية الحرة إلى كل شىء ، تصور « المثل » فى « الرمز » فى صورة عيانية . ولو لم تكن هذه المثل — أى هذا المظهر المتنوع الذى تتبدى به الأشياء والكائنات الحية والبشر والأعداد والآلهة — نصب عينى الانسان ، لما أمكنه فى رأى أفلاطون أن يدرك هذا أو ذاك ويعرف أنه بيت او شجرة أو إله . إن الانسان يتصور عادة أنه يرى أمامه هذا البيت وتلك الشجرة وسائر الموجودات . غير أنه فى معظم الأحوال لا يشعر أدنى شعور بأنه لا يرى كل ما يألفه ويعتقد أنه « الواقع » إلا على ضوء « المثل » . ولكن كل ما يتصور الانسان أنه وحده هو الواقع ، كل ما يمكن أن يرى مباشرة ويسمع ويلمس ويقدر حسابه ، يظل فى نظر أفلاطون مجرد انعكاس باهت للمثل ، أى مجرد ظل . هذا الشىء القريب من الإنسان أشد القرب ، هذا الذى يبقى ظلا على الرغم من كل شىء ، هو الذى يأسر الانسان ويقيده فى حياته اليومية . إنه يحيا فى سجن ويترك جميع « المثل » وراء ظهره . ولأنه لا يعلم أن هذا السجن سجن ، تجده يتصور أن هذا المجال الذى تدور فيه

---

(١) فى الأصل باليونانية εἶδος — ἰδέα (لاحظ أن هيدجر — كما سيوضح هذا فيما بعد — يرمى إلى أن كلمة المثال أو الفكرة « إيديا » تأتى من المظهر أو المنظر الذى يظهر به الموجود ، وهى بذلك التى تتيح له أن يظهر أو يوجد على الصورة التى يبدو بها) .

حياته اليومية تحت قبة السماء هو مجال التجربة والحكم اللذين يحددان مقياس جميع الأشياء والعلاقات ، ويضمان القاعدة التي يقوم عليها كيانها ونظامها .

لو فكرنا بلغة « الرمز[1] » وتخيلنا الانسان وقد التفت فجأة إلى النار المشتعلة خلف ظهره في داخل الكهف — هذه النار التي يعكس لهبها ظلال الاشياء التي تمر هنا وهناك — لوجدنا أنه سيحس على الفور بأن هذا التحول غير المعتاد في الرؤية والنظر إنما هو ازعاج للسلوك المألوف والظن الشائع . بل إن مجرد التفكير في مثل الموقف الغريب الذي ينتظر من الإنسان أن يتخذه في داخل الكهف سيرفض رفضا باتا ، لأنه هناك في الكهف (يعتقد أنه) يمتلك الواقع امتلاكا كاملا واضحا لالبس فيه. هذا الانسان الذي يحيا في الكهف متشبثا « برأيه » لن يكون في وسعه أن يحس أدنى احساس بأن واقعه قد لايكون إلا ظلا . وكيف يتسنى له أن يعرف شيئا عن الظلال إذا كان لايريد أن يعرف أي شيء عن النار المشتعلة في الكهف ولا عن الضوء المنبعث منها، مع أن هذه النار لاتخرج عن كونها نارا صناعية ، ومن المفروض فيها أن تكون مألوفة لديه . وعلى العكس من ذلك نور الشمس الساطع خارج الكهف ، فهو نور لم « يصنعه[2] » الانسان . إن الكائنات النامية والأشياء الماثلة[3] تتجلى في

---

(١) أي رمز الكهف الذي تتناوله الدراسة .

(٢) علامتا التنصيص من عندي ولم تردا في النص الاصلي .

(٣) أو الموجودة الحاضرة .

نوره الساطع تجليا مباشرا دون حاجة إلى تصورها عن طريق الظلال التى تعكسها . والأشياء التى تتجلى بنفسها تعتبر فى الرمز صورة « للمثل » . ولكن الشمس فى « الرمز » تمثل « صورة » ذلك الذى يجعل جميع المثل مرئية . إنها صورة مثال المثل . هذا المثال يسميه أفلاطون (هى تو أجاثو) ويترجم عادة ترجمة حرفية لاتخلو من سوء فهم « بمثال الخير[1] » .

هذه الأنواع المختلفة من التطابق التى حصرناها الآن بين الظلال والواقع الذى يجربه الانسان كل يوم، بين انعكاس ضوء النار فى الكهف والنور الساطع الذى يغمر الواقع القريب المألوف ، بين الأشياء الموجود خارج الكهف والمثل ، بين الشمس وأعلى المثل ، (هذه الأنواع المختلفة من التطابق) لاتستنفد مضمون « الرمز » . أجل ! إننا لم نتوصل بعد إلى أخص مايخص هذا الرمز . ذلك لأنه يروى لنا أحداثا ولا يقتصر على بيان الأماكن التى يقيم فيها الانسان والمواقع التى يشغلها داخل الكهف وخارجه . ولكن الاحداث التى يعرضها علينا هى فى الواقع مراحل انتقال من الكهف إلى ضوء النهار يعقبها الرجوع من ضوء النهار إلى الكهف .

ماذا تحدث فى مراحل الانتقال هذه ؟ ماالذى يجعلها ممكنة ؟ مم تستمد ضرورتها ؟ ماهى أهميتها ؟

---

(١) فى الأصل باليونانية : ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα

إن الانتقال من الكهف إلى ضوء النهار والعودة من هناك مرة أخرى يتطلب من الأعين أن تغير مااعتادت عليه فتتحول من الظلام إلى النور ثم من النور إلى الظلام . ستعانى الأعين فى كل مرة من الحيرة والارتباك وستكون معاناتها لسببين مختلفين كل الاختلاف : « ستحس الأعين بنوعين من الحيرة والارتباك ، وذلك لسببين مختلفين[1] ».

معنى هذا أن الانسان يمكن أن ينتقل من جهل لايكاد ينتبه له ، إلى حيث يتجلى له الوجود فى صورة أكثر ماهوية[2] . وإن لم ينضج بعد ولم يتهيأ لمثل هذا الوجود ، وقد يمكنه من ناحية أخرى أن ينتزع من موقف المعرفة الماهوية (الأساسية) الذى وصل إليه فيلقى به فى مجال يتحكم فيه الواقع الشائع المعتاد ، دون أن يكون على استعداد للاعتراف بأن مايألفه ويباشره فى هذا المجال هو الواقع .

وكما يتحتم على العين الجسدية أن تثابر على تغيير عاداتها فى بطء

---

(١) يذكر المؤلف هذا النص باليونانية فى ترجمته الألمانية ويحدد موضعه من الجمهورية (٥١٨ أ ، ٢٥) .

διτταὶ καὶ ἀπὸ διττῶν γίγνονται
ἐπιταράξεις ὄμμασιν

« ديتاى كاى أبو ديتون جيجنونتاى ابيتاراكسايس أو مازين » .

(٢) أى أكثر حظا من الماهية وأقرب إلى الجوهر والأصل والأساس .

ودأب ،سواء أرادت أن تتعود على النور الساطع او على الظلام الدامس ، كذلك يتحتم على النفس أيضا أن تأخذ نفسها بالصبر والتأنى حتى تتعود على مجال الموجود الذى تواجهه وتتعرض له . غير أن مثل هذا التعود يتطلب أولا من النفس أن تتحول بكليتها نحو الاتجاه الأساسى الذى تنزع إليه ، شأنها فى هذا شأن العين التى لايمكنها أن ترى الرؤية الصحيحة الشاملة إلا إذا سبق للجسم كله اتخاذ الوضع الملائم لذلك .

لكن لم يتطلب التعود على هذا المجال أو ذاك كل هذا الدأب والصبر والأناة ؟ لأن التحول (فى الاتجاه) يمس وجود الانسان ، ولهذا يتم فى صميم كيانه (ماهيته[1]) . معنى هذا أن الموقف الاساسى[2] الذى ينبغى أن ينشأ عن تحول فى الاتجاه ، لابد أن ينبثق من علاقة تحمل الكائن الانسانى [3] بالفعل وتتطور إلى مسلك ثابت . هذا التحول والتغير الذى يؤدى إلى تعود الكائن الانسانى على المجال الذى يوجه إليه هو الذى يؤلف ماهية ذلك الذى يطلق عليه أفلاطون اسم

---

(١) الكلمة الأصلية Wesen من الكلمات التى لايمل هيدجر تكرارها بمعانى وأشكال لاحصر لها . والمعنى الأصلى لها هو الكيان والكينونة والماهية ، وقد تعنى كذلك الجوهر والأساس والقوام وهذا نجدنى أثقل عليك بذكر المعنى المحتمل بين قوسين !

(٢) أى الموقف الذى يعول عليه ويمكن أن يتخذ مقياسا ومعيارا .

(٣) أى تقوم عليها ماهية الإنسان

« البايديا[1] » : وليس من سبيل إلى ترجمة هذه الكلمة . « فالبايديا » — بحسب تحديد أفلاطون لماهيتها هى « التمهيد لتحول اتجاه الانسان بكليته وفى ماهيته[2] » . ولهذا فإن « البايديا » فى ماهيتها انتقال، وهذا الانتقال يتم من « الأبايدويزيا[3] » إلى« البايديا » . وتبقى «البايديا» — تبعاً لطابع الانتقال هذا — على علاقة مستمرة « بالابايدويزيا ». ولعل أنسب كلمة ألمانية يمكن أن تقابل الاسم اليونانى « بايديا » . وهى كلمة « التكوين[4] » وإن كانت فى الواقع لاتفى به وفاء تاما . ويجب علينا

---

(١) تترجم عادة بالتربية أو الاستنارة ، وإن كان هيدجر سيترجمها بالتكوين أو التهيئة والتشكيل .

(٢) فى الأصل باليونانية

περιαγωγὴ ὅλης τῆς ψυχῆς

(بيرى أجوجى هوليس تيس بسيخيس) أى تحول النفس بكليتها . ويلاحظ أن ترجمة هيدجر لهذا التعريف الرائع ترجمة تفسيرية لاحرفية .

(٣) فى الأصل باليونانية ἀπαιδευσία ومعناها الحرفى ضد التربية أو عدم الاستنارة . ولكنها فى مفهوم هيدجر عدم التكون والتشكل ، أى هى فى النهاية عدم الاتجاه إلى حقيقة الوجود كما تتجلى وتحتجب فى آن واحد كلما ظهر الموجود .

(٤) الكلمة الألمانية التى يذكرها هيدجر هى Bildung وهى فى اللغة العادية تعنى التربية والثقافة والتهذيب ، كما تعنى التكوين والتشكيل والانشاء .

بطبيعة الحال أن نرد للكلمة الأخيرة طاقتها التعبيرية الأصلية وأن ننسى ماالحق بها فى أواخر القرن التاسع عشر من سوء التأويل . إن« التكوين » يدل على معنيين : فهو من ناحية تكوين بمعنى الصياغة أو التشكيل (الذى يصوغ مادة الشىء ويظهره[1]) . ولكن هذا « التكوين » . . « يكون » (أو يشكل ويصوغ) فى نفس الوقت تبعا لمطابقة مسبقة مع صورة أوليةمعتمد عليهاءتسمىلهذا السبب نموذجا[2] — إن« التكوين» تشكيل وصياغة ، وهو بالاضافة إلىهذا مدخل إلى صورة معينة. والماهية المضادة « للبايديا » هى«الأبايدويزيا » أىالافتقار إلى التكوين(التشكيل والصياغة) أو نقصه وعدمه . وهذا النقص فى التكوين لايتفتح فيه للوقف الاساسى ، ولا يوضع فيه النموذج الذى يمكن الاعتماد عليه .

إن مكمن القوة فى دلالة « رمز الكهف » هو أنه يحاول عن طريق الصورة القصصية الحية أن يجعل ماهية « البايديا » (شيئا) تمكن رؤيته ومعرفته . وفىالوقت نفسه نجد أفلاطون يحاول أن يعصم ماهية«البايديا» من أن تتحول إلى مجرد معلومات تفرغ فى النفس التى لم تتهيأ لها كما لو كانت وعاء فارغا ينتظر من يملؤه . فالواقع إن « التكوين » الأصيل يستولى على النفس ذاتها ويحولها بكليتها ، وذلك حين يمهد لهذا بوضع

---

(١) مابين قوسين زيادة منى لتوضيح مضمون العبارة .

(٢) يلاحظ أن هيدجر يتلاعب هنا بالفعل bilden (يكون أو يصوغ) والاسم Vor—bild (نموذج أو صورة أولية) ولهذا لزم التصرف .

الانسان فى مكانه الماهوى (الاساسى) ويعوّده عليه . والعبارة التى يفتتح بها أفلاطون حكاية الكهف فى بداية الباب السابع من الجمهورية تبين بوضوح كاف أن الهدف من « الرمز » هو تصوير ماهية « البايديا » :
« عليك بعد هذا أن تكون لنفسك من التجربة (التى سيقدمها فيما بعد) نظرة فى (ماهية) « التكوين » و « عدم التكوين » ، إذ أنهما أمران (مرتبطان) متصلان بصميم وجودنا الانسانى[1] » .

إن « رمز الكهف » — كما تقول عبارة أفلاطون بوضوح — يصور ماهية « التكوين » . ولكن هذا التفسير الذى نحاول تقديمه للرمز يهدف على العكس من ذلك إلى بيان « نظرية » أفلاطون عن الحقيقة . ألا نحمل « الرمز » عن طريق هذه المحاولة بشىء غريب عليه ؟ إن التفسير (فى هذه الحالة) مهدد بالانحراف إلى نوع من التأويل المتعصب . ربما يبدو هذا فى الظاهر ، إلى أن يثبت الرأى القائل بأن تفكير أفلاطون يخضع لتحول (تم فى مفهوم) ماهية الحقيقة ، بحيث أصبح هذا التحول هو القانون الخفى الذى يعتمد عليه ما يقوله (هذا) المفكر . هذا التفسير

---

(١) العبارة فى الأصل باليونانية

Μετὰ ταῦτα δή, εἶπον, ἀπείκασον
τοιούτῳ πάθει τὴν ἡμετέραν φύσιν
παιδείας τε πέρι καὶ ἀπαιδευσίας

« ميتا تاوتادى ، إيبون ، أبيكازون تويوتو باثاى تين هميتيران فيزين بايدياس تى بيرى كاى أبايديوزياس » .

الذى فرضته محنة متأخرة يذهب إلى أن « الرمز » لايقتصر على تصوير ماهية « التكوين » فى صورة (حية ملموسة) ، بل يضيف إلى ذلك أنه فى نفس الوقت يوسم أفق البصر لكى ينفتح على التحول الذى تم فى ماهية الحقيقة . وإذا كان الرمز قادرا على توضيح هذين الأمرين ، ألا يستلزم هذا أن تكون هناك علاقة ماهوية (أساسية) تجمع بين « التكوين » و « الحقيقة » . الواقع أن هذه العلاقة قائمة . وهى تكمن فى أن ماهية الحقيقة وأسلوب التحول (فى مفهومها) هما اللذان يجعلان « التكوين » من ناحية بنيته الأساسية أمرا ممكنا .

ولكن ماالذى يجمع بين « التكوين » و « الحقيقة » فى وحدة ماهوية (أساسية) أصيلة ؟ .

إن « البايديا » تدل على تحول الانسان بكليته ، بمعنى أن يخرج من دائرة الأشياء المألوفة التى يواجهها فى حياته ويتعود على وضعه الجديد فى دائرة أو مجال آخر يظهر فيه الموجود نفسه . ولا يصبح هذا الوضع ممكنا حتى يتغير كل ما كان واضحا أو متكشفا بالنسبة للانسان ويتغير كذلك أسلوب وضوحه وتكشفه . لابد أن يتحول هذا الذى يعتبر فى نظر الانسان لامتحجبا كما يتحول أسلوب لاتحجبه[1] . واللاتحجب يسمى فى اليونانية

(١) أو تكشفه من الخفاء . وقد فضلت الابقاء على مصطلح هيدجر على الرغم من صعوبته (راجع محاضرته عن ماهية الحقيقة ضمن هذا الكتاب) .

« أليثيا[1] » ،وهي كلمة تترجم عادة «بالحقيقة» . وقد ظل معنى« الحقيقة» في نظر الفكر الغربي منذ عهد قديم هو تطابق[2] التصور الفكرى مع الموضوع : تطابق العقل مع الشيء[3].

لوحالنا مع ذلك أن نتخلى عن ترجمة كلمتي « بايدايا » و« أليثيا » ترجمة حرفية ، وحاولنا بدلا من ذلك أن نفكر في الماهية الموضوعية التي تنطوي عليها الكلمتان اللتان نجتهد في ترجمتها من خلال المعرفة اليونانية[4]، لوجدنا على الفور أن « التكوين » « والحقيقة » « يلتقيان في وحدة ماهوية واحدة . ولو أخذنا ماهية ذلك الذى تسميه كلمة « أليثيا » مأخذ الجد لوجدنا هذا السؤال يطرح نفسه : من أين يستمد أفلاطون تحديده لماهية اللاتحجب ؟ إن كل محاولة للاجابة على هذا السؤال نفسها مضطرة للرجوع إلى المضمون الحقيقي « لرمز الكهف » .وسوف تبين أن «الرمز» يتناول ماهية الحقيقة كما تبين طريقة تناوله له .

إننا بالكلام عن المتحجب وتحجبه إنما نصف ذلك الموجود الحاضر[5]

---

(١) في الأصل باليونانية : ἀλήθεια

(٢) أو توافق (تكافؤ وتلاؤم) .

(٣) في الأصل باللاتينية : Adaequatio itnellectus et rei

(٤) هكذا حرفيا ، والمراد هو ترجمة الكلمتين المذكورتين انطلاقا من التصور اليوناني لهما .

(٥) حرفيا الموجودة الحاضر حضورا مفتوحا أو ظاهرا .

فى كل مجال من المجالات التى يقيم فيها الانسان . ولـكن « الرمز » يحكى قصة الانتقال من مكان اقامة إلى آخر . ومن هنا تنقسم هذه الحكاية إلى مجموعة من الأماكن المختلفة (التى يقيم فيها السجناء) وتتسلسل صعودا وهبوطا على نحو عجيب . وتقوم الفروق المختلفة بين أماكن الاقامة كما تقوم مستويات الانتقال (من مرحلة إلى أخرى) على الاختلاف فى معنى الأليثيس[1] المأخوذ به كمقياس مازم » وعلى نوع الحقيقة السائد فى كل مرحلة .لهذا ينبغى أن نفكر فى مفهوم « الأليثيس » ، أو اللاتحجب، ونحدد أوصافه عند كل مستوى .

فى المستوى الأول يحيا البشر فى الكهف مقيدين بالسلاسل والأغلال، أسارى مايلتقون به لقاء مباشرا . ويختم أفلاطون وصفه لهذا المكان الذى يقيم فيه البشر بهذه العبارة الجازمة : إن السجناء المتناولين على هذه الصورة لن يعتقدوا على الاطلاق أن ثمة ماهو غير محجب سوى ظلال الأدوات[2] » . (٥١٥ج ، ١ — ٢) .

---

(١) فى الأصل باليونانية ἀληθές اى اللاتحجب .

(٢) فى الأصل باليونانية :

" πανταπασι δὴ... οἱ τοιοῦτοι οὐκ ἂν ἄλλο τι νομίζοιεν τὸ ἀληθὲς ἢ τὰς τῶν σκευῶν σκιάς (515c-1-2)

« بانتاباسى دى . . هوى تويثو دى أوك أن الوتى نوميزوتين تو أليثيس أى تاس تون سكويستون سكياس » .

« الرمز » والصعود من دائرة النار الصناعية إلى اشراق الشمس الساطعة ، ثم الهبوط مرة أخرى من منبع النور كله إلى ظلام الكهف . ولا تأتي قوة التعبير والتصوير في « رمز الكهف » من صورة الانغلاق التي يوحي بها القبو السفلي والبقاء في أسر الانغلاق ، ولا من رؤية (الأفق) المفتوح خارج الكهف . فالواقع أن مكمن القوة في تفسير افلاطون وتصويره « للرمز » يتركز في الدور الذي تقوم به النار ، والضوء المنعكس منها ، والظلال ، ونور النهار الساطع ، وضوء الشمس والشمس . إن كل شيء فيه يعتمد على ظهور الظاهر والتمكين من رؤيته[1] . حقا إن اللاتحجب يرد ذكره (أثناء الكلام عن) المستويات المختلفة ، ولكن التفكير فيه ينصب طريقه في تيسير تجلي الظاهر في منظره (أيدوس[2]) والتمكين لهذا الظاهر المتجلي بنفسه (الايدايا[3]) من أن يصبح قابلا للرؤية . بل إن التأمل الحقيقي ينصب على ظهور المنظر الذي يكفله الضوء الساطع . هذا المنظر هو الذي يسمح بالتطلع إلى كينونة كل موجود[4] . فالتأمل الحقيقي إذن ينصب على « الايدايا » . وهذا

---

(١) أي جعل رؤيته أمرا ممكنا أو جعله قابلا للرؤية .

(٢) في الأصل باليونانية : εἶδος

(٣) في الأصل باليونانية : ἰδέα

(٤) أو الماهية التي يكون عليها و يحضر بها .

(أى الايدايا أو المثال)هو المنظر الذى يتيح التطلع إلى الموجود(الكائن الحاضر). « الايدايا » هو الظهور الخالص بالمعنى الذى نقصده عندما نقول « ان الشمس تظهر ». ان « المثال[1] » لا يسمح « بظهور » شيء آخر (وراءه)، إنه هو ذاته الظاهر الذى لا يعنيه إلا أظهار نفسه . « الايدايا » هو الظاهر (المتبدى) وماهية المثال تكمن فى قابليته لأن يظهر ويرى . هذه (القابلية للظهور والرؤية) هى التى تحقق الحضور (الكينونة) أى حضور مايكون عليه الموجود . فى « ما — نية[2] » الموجود يحضر[3] هذا فى كل حالة معينة . ولهذا فإن الماهية الحقيقة للوجود تكمن فى نظر أفلاطون فى « الما — نية » . وحتى التسمية المتأخرة تشى بأن « الما — نية » (فى اللغة اللاتينية[4]) هى الكينونة[5] الحقة » أى هى الماهية[6] وليست هى الوجود[7] . ومايقدمه المثال (بهذه الطريقة) للرؤية ويجعله متاحاً لها هو

---

(١) يكتب هيدجر الكلمة هنا وفى السطور التالية فى ترجمتها الحديثة (idea — Idee أى الفكرة أو المثال) ولا يوردها بالرسم اليونانى إلا فى حالات نادرة . (٢) هى — كما تقدم المصدر المأخوذ من « ما » (was — sein) (٣) يحضر او يكون أو يوجد ، ومنها يأتى الحضور او الكينونة أو الوجود — وكلها كما ترى محاولات قاصرة للتعبير عن الفعل الصعب (an — wesen) الذى يسرف هيدجر فى إستخدامه مع الاسم المشتق منه (Anwesung) (٤) Quidditas (٥) esse (٦) essentia (٧) Existentia وهذه نقطة هامة تبعد هيدجر عن التصور الشائع عن « الوجودية » (السارترية !) التى لم تسأم القول بأن الوجود يسبق الماهية !

كان يراه واضحا لا اختلاط فيه . من أجل هذا نجد كلمة « أليثيس[1] » تتكرر فى نهاية العرض الذى يقدمه رمز « الكهف » عن المستوى الثانى، وإن كانت تأتى فى صيغة التفضيل « أليثيسترا » (الأكثر لاتحجبا) . إن « الحقيقة على الأصالة تكمن (فى نظر هذا السجين المتحرر) فى الظلال. فهو على الرغم من تخلصه من الأغلال لا يزال يسىء تقدير مفهوم « الحق » ووضعه » ، لأنه لا يزال يفتقر إلى الاساس الذى ينبغى عليه « التقدير » ، ألا وهو الحرية . صحيح أن الخلاص من الأغلال يحرره بعض التحرر . ولكن هذا الخلاص لم يصل به بعد إلى الحرية الحقيقية .

ويصل السجين المتحرر من الأغلال إلى هذه الحرية الحقيقة عندما يبلغ المستوى الثالث . فهنا يكون هذا السجين الذى تحرر من أغلاله قد انطلق إلى خارج الكهف حيث « الحرية الرحيبة » . هناك يتضح كل شىء وينفتح فى ضوء النهار . إن منظر الاشياء على ماهى عليه لا يظهر له الآن كما كان الحال من قبل فى داخل الكهف عندما كانت مجرد انعكاس لضوء النار الصناعية التى سببت له الخلط والاضطراب . إن الاشياء نفسها تظهر له الآن بكل ما يكتنف منظرها الخاص من الزام والتزام . والحرية التى أصبح المتحرر يجد نفسه فيها ليست مجرد فضاء رحب لا تحده الحدود، وإنما هى الالزام الذى يفرضه نور ساطع يشع من الشمس التى يراها فى

---

(١) فى الأصل باليونانية وقد تقدمت .ومعناها الحرفى هو الحق ولكنها فى تفسير هيدجر كما سبق القول المتكشف واللامتحجب .

نفس الوقت . والمناظر التى تبدى الأشياء على ماهى عليه ، أى الايدية[1] (أو المثل) ، هى التي تكون الماهية التى بتجلى هذا الموجود المفرد أو أذاك على ضوئها ،وفى هذا التجلى يمكن أن يتكشف[2] هذا الذى يظهر كما يمكن أن يصبح ميسرا (للنظر) .

ويتحدد هذا المستوى (الذى يقيم فيه السجين المتحرر) مرة أخرى على أساس اللامحتجب الذى تكون له هنا صفة المقياس الحقيقى الملزم . ولهذا يسارع أفلاطون فى بداية عرضه للمستوى الثالث بالكلام عن ذلك « الذى يقال عنه الآن إنه لامحتجب[3] » (الجمهورية ، ٥١٦ أ ، ٣) هذا اللامحتجب (يصفه أفلاطون) بأنه « أليثيستيرون » أى الأكثر لاتحجبا (تكشفا) من الأشياء التى كانت تظهر على الضوء الصناعى فى داخل

---

(١) فى الاصل باليونانية εἴδη (وهى صيغة الجمع من εἶδος أى المنظر أو المظهر) وهى فى تفسير هيدجر المثل أو الافكار ideas التى تسمح للموجودات بأن تظهر وتتجلى على ماهى عليه .

(٢) حرفيا : أن لا — يتحجب (وعسى أن يعذرنى القارىء فى هذا التصرف !) .

(٣) فى الاصل باليونانية :

τῶν νῦν λεγομένων ἀληθῶν (516a,3)

(تون نون ليجومينوس أليثون) .

الكهف كما كانت مختلفة عن الظلال . إن اللامحتجب الذى بلغه (السجين المتحرر) فى هذه المرحلة هو « الأشد لاتحجبا » (تا أليثيستاتا[1]) . صحيح أن أفلاطون لا يستخدم الكلمة الأخيرة فى هذا الموضوع من حديثه، ولكنه يذكر « الأشد لاتحجبا » (توأليثياتون[2]) فى سياق الشرح الهام المماثل فى بداية الباب السادس من الجمهورية . فنحن نراه فى هذا الموضع الأخير (٤٧٤ ج ، ٥ ومابعدها) يذكر أولئك « الذين يتطلعون إلى الأشد لاتحجبا[3] » (أو أعظم الأشياء تكشفا) . وهكذا الأشد لاتحجبا يتجلى أو يظهر فيما يكون عليه الموجود . وبغير هذا التجلى أو الظهور للمائية [4] (المثل) لأمكن أن يبقى هذا (الموجود) وذاك وكل شىء على الاطلاق متحجبا مخفيا . ويوصف « الأشد لاتحجبا » بهذا

---

(١) فى الأصل باليونانية τὰ ἀληθέστατα

(٢) فى الأصل باليونانية : τὸ ἀληθέστατον

(٣) فى الأصل باليونانية :

οἱ εἰς τὸ ἀληθέστατον ἀποβλέποντες

(٤) المصدر المأخوذ من « ما » ، أى لما تكون عليه المثل من حيث ماهيتها وكينونتها .

الوصف لأنه يظهر بصورة مسبقة فى كل ماهو ظاهر ، كما ييسر هذا الظاهر (أو يجعله فى متناول النظر) .

ولكن إذا كان تحول البصر — فى داخل الكهف نفسه — من الظلال إلى النار والأشياء التى تظهر على ضوئها أمرا عسيرا بل محكوما عليه بالاخفاق ، فلابد أن يتطلب التحرر فى (المكان) الحر الرحيب خارج الكهف غاية الصبر والجهد . إن التحرر لا يأتى نتيجة الخلاص من الأغلال ولا هو مجرد انفلات من القيود ، وإنما يبدأ بالتعود المتصل على تثبيت النظر على المعالم المحددة[1] للأشياء ذات المنظر المحدد الثابت . التحرر الحقيقى هو مداومة التحول نحو ما يظهر فى منظره ويكون لدى ظهوره هو الأشد لاتحجبا (تكشفا) . ولا وجود للحرية إلا فى مثل هذا التحول . ولكن هذا التحول لن تحققه إلا ماهية « البايدايا » من حيث هى تحول . ومن ثم فإن اكتمال ماهية « التكوين » لا يمكن إن يتم إلا فى مجال « الأكثر لاتحجبا » وعلى أساسه ، أى فى مجال « الأليثيستاتون » ، أى الأكثر حقيقة ، أى الحقيقة الخالصة . إن ماهية « التكوين » تقوم على أساس ماهية « الحقيقة » . ولما كانت ماهية « البايدايا » تكمن فى « التمهيد لتحويل اتجاه الانسان بكليته وفى ماهيته[2] » ، فانها تظل بهذا

---

(١) حرفيا : الحدود الثابتة . وقد لجأت للتصرف منعا للتكرار .

(٢) هذه هى ترجمة هيدجر للنص اليونانى الذى سبق ذكره . أما ترجمته الحرفية فهى « تحول النفس بكليتها » .

الاعتبار[1] تجاوزا مستمرا للأبايدويزيا[2] . إن البايدايا تحمل فى ذاتها العلاقة الاساسية التى ترجع بها[3] إلى نقص التكوين . وإذا كان على «رمز الكهف» ، كما يفسره أفلاطون نفسه ، أن يصور ماهية «البايدايا» (فى صورة حية ملموسة) فلابد أن يتجه هذا التصوير أيضا إلى توضيح هذه النقطة الجوهرية وهى التجاوز المستمر لنقص التكوين . ولهذا لا تنتهى القصة التى يحكيها «الرمز» بالنهاية التى يحلو للبعض أن يتخيلوها ، أى بوصف أعلى مستوى يصل إليه السجين المتحرر وهو الخروج من الكهف . إن العكس من هـــذا هو الصحيح ، فهبوط السجين المتحرر إلى الكهف ورجوعه إلى زملائه الذين لا تزالون مقيدين بالأغلال جزء متمم للحكاية التي يرويها « الرمز » . إن السجين المتحرر يرى الآن من واجبه أيضا أن يحول (عيون) هؤلاء عما يبدو لهم لامتحجبا لكى يرتفع بهم إلى الأكثر لاتحجبا . غير أن السجين المتحرر لا يستقيم له الأمر فى داخل الكهف . إنه يتعرض لخطر الوقوع تحت سيطرة الحقيقة السائدة هناك ، أى لخطر الوقوع فى قبضة « الواقع » الشائع المألوف الذى يعد (فى نظرهم) الواقع الوحيد . بل إن السجين ليشعر بأنه مهدد باحتمال قتله ، وهو احتمال تحول إلى واقع ، كما نعرف من قدر سقراط الذى « معلم » أفلاطون .

إن الهبوط إلى الكهف والصراع الذى يدور فى داخله بين المحرر

---

(١) أى باعتبار أنها تحول .

(٢) أى نقص التكوين كما سبق القول .

(٣) أو التى تعود فتربطها بنقص التكوين .

وبين السجناء الذين يقادمون كل تحرر يكونان المستوى الرابع الذي يكتمل به « الرمز » . صحيح أن كلمة « أليثيس » لاترد في هذا الجزء من الحكاية. ولكنها لن تستغني في هذا المستوى (الأخير) عن التعرض للامحتجب الذي يحدد مجال الكهف الذي يعود السجين المتحرر لزيارته . ولكن ألم تسبق تسمية « اللامحتجب » الذي كان يسود الكهف[1] في المستوى الأول؟ ألم يكن اسمه عندئذ هو « الظلال » ؟ لاشك في هذا . غـــير أن دور اللامحتجب لا يقتصر على جعل الظاهر بأى شكل من الأشكال ميسراً[2] ومفتوحاً في ظهوره، وإنما يقوم اللامحتجب دائماً بتجاوز تحجب المتحجب. إن من الضروري أن ينتزع اللامحتجب (من ثنايا) التحجب ، أن يسلب بمعنى من المعاني من هذا التحجب .

ولما كان الأصل في اللاتحجب عند اليونان أنه يتغلغل[3] في ماهية الوجود وبذلك يحدد الموجود من جهة حضوره[4] وتيسره[5] (حقيقته)، فان الكلمة التي يستخدمها اليونان للدلالة على ما كان الرومان يسمونه « الصدق[6] » ونسميه نحن « الحقيقة » تتميز بأنها تبدأ بالحرف (a) الذي يدل على السلب (أليثيا[7]) . إن الأصل في الحقيقة أنها تدل على ما ينتزع

---

(١) أى كان هو المقياس السائد اللازم . (٢) أى جعل مايظهر في متناول البصر . (٣) الكلمة الأصلية تدل على التغلغل والتحكم فيه ...

(٤) أو وجوده ومثوله . (٥) أى جعله ميسرا للنظر .

(٦) في الأصل باللاتينية Veritas .

(٧) في الأصل باليونانية ἀ - λήθεια ويلاحظ أن =

من التحجب والخفاء . والحقيقة من حيث هي هذا الانتزاع تكون في كل مرة على هيئة كشف أو انكشاف[1] . وقد يكون التحجب على أنحاء مختلفة : فهو غلق ، أو حفظ ، أوستر ، أو تغطية ، أو تقنع ، أو تنكر .
ولما كان من الحتم ،في «رمز» أفلاطون ، أن ينتزع أعلى أنواع اللاتحجب انتزاعا من (ثنايا) حجب (أو اخفاء) دنيء وعنيد ، فمن الطبيعي أيضا أن يكون تخليص (السجين) من الكهف ووضعه في (مجال) الحرية التي يغمرها ضوء النهار صراع حياة أو موت . والمستوى الرابع من مستويات « الرمز » يشير إشارة لماحة إلى أن « السلب » ،أو الكفاح في سبيل انتزاع اللاتحجب ، مرتبط بماهية الحقيقة . ولهذا نجد أن هذا المستوى يتناول كذلك (مسألة) . . « الأليثيا » ، شأنه في هذا شأن المستويات الثلاثة المتقدمة عليه .

مهما يكن الأمر فإن هذا « الرمز » لم يكن ليقوم على صورة الكهف إلا لأن التجربة الأساسية التي كانت بديهية عند اليونان ، ألا وهي تجربة « الأليثيا » أولا تحجب الموجود قد عملت من قبل على تحديد طبيعته .

= هيدجر ينطلق في كل ما يقوله ويكتبه عن الحقيقة من هذا التحليل اللغوي للكلمة . فاذا كان الحرف (a) الذى تبدأ به الكلمة هو حرف النفي ، فان بقية الكلمة تأتي من الفعل الذى يفيد معنى التحجب والتخفي (لانثانو) وبهذا يكون نفيه هو اللاتحجب .

(١) راجع دراسة هيدجر عن ماهية الحقيقة لتجد تفصيلا أوفى .

إذ ماعسي أن يكون الكهف العميق فى باطن الأرض إلا لم يكن شيئا مفتوحا وتحوطه الجدران من كل جانب فتعزله عن الأرض على الرغم من فتحة المدخل الذى يؤدى إليه ؟ إن انغلاق[1] الكهف - المفتوح فى ذاته - ومايتسبب فى تغيير وضعه ومن ثم فى حجبه ، إنما تشير كلها فى نفس الوقت إلى مايقع خارجه، أى اللامحتجب الذى ينفسح فى ضوء النهار . إن ماهية الحقيقة التى فكر فيها اليونان فى الأصل بمعنى « الأليثيا » ، أى اللاتحجب المرتبط بالمتحجب (المنكر والمقنع) ، (هذه الحقيقة) وحدها ترتبط ارتباطا أساسيا بصورة الكهف القائم تحت الأرض بعيدا عن ضوء النهار. ولو كان للحقيقة ماهية أخرى غير اللاتحجب أو لو تحددت على أقل تقدير بشيء آخر غيره لما كان « لرمز الكهف » أية قيمة تصويرية أو تعبيرية .

ومع أن « الأليثيا » قد تكون موضوع تجربة أصيلة فى « رمز الكهف » وقد تذكر وتؤكد فى مواضع بارزة (من النص) ، فإن ثمة ماهية أخرى للحقيقة تحتل مكان الصدارة بدلا من اللاتحجب . وهذا فى الواقع إنما يدل ضمنا على أن اللاتحجب أيضا لايزال يحتفظ بمكانه .

إن تصوير الرمز والتفسير الخاص الذى يقدمه أفلاطون له يكادان يسلمان بأن الكهف السفلى ومايقع خارجه هما المجال الذى تتم الأحداث المروية فى إطاره . ولعل أهم هذه الأحداث هى مراحل الانتقال التى يحكيها

---

(١) أو طية وستره وإحاطته من كل جانب .

وفى المستوى الثانى يحدثنا «الرمز» عن الخلاص من القيود والاغلال. لقد توصل السجناء إلى شىء من الحرية ، ولكنهم مازالوا محبوسين داخل الكهف . إنهم يستطيعون الآن أن يتلفتوا برؤسهم ويحركوا أجسامهم فى كل إتجاه . أصبح فى إمكانهم أن يروا بأنفسهم الأشياء التى كانت تمر خلف ظهورهم ويحملها العابرون فى أيديهم . وصار أولئك الذين لم يكونوا يبصرون إلا الضلال والاشباح « أكثر اقترابا من الوجود[1] » (٥١٥ د ، ٢).أخذت الاشياء نفسها تعرض منظرها بشكل من الأشكال، أى على ضوء النار الصناعية المشتعلة داخل الكهف ، ولم تعد الظلال تخفيها كما كانت تفعل من قبل . فاذا اتفق للأعين أن تقع على الظلال ، غشيت هذه الظلال على البصر وحجبت عنه رؤية الأشياء نفسها. ولكن ما أن يتخلص البصر من أسر الظلال حتى يتمكن الإنسان الذى تحرر هذا التحرر من الوصول إلى دائرة ذلك الذى يصفه «الرمز » بأنه (أليثيسترا[2]) (٥١٥ د ، ٦) أى أكثر تكشفا أو لاتحجبا ، ومع ذلك فلابد من أن يقال عمن تحرر على هذه الصورة أنه « سيعتبر أن ماراه من قبل (أى

---

(١) فى الأصل باليونانية

Μαλλόν τι έγγυτέρω τοῦ ὄντος

(مالون تى انجتيرو او أونتوس) .

(٢) فى الأصل باليونانية ἀληθέστερα

الظلال) أكثر تكشفا (أولا تحجبا) مما يظهر له الآن[١] » (نفس الموضع من الجمهورية) .

ما السبب فى هذا ؟

إن الضوء الذى تعكسه النار يعشى عينى السجين المتحرر الذى لم يتعود عليه . هذا العشى يحول بينه وبين رؤية النار نفسها كما يمنعه من أن يدرك كيف ينعكس نورها على الأشياء فيتيح لهذه الاشياء أن تظهر. ولهذا لا يستطيع هذا الذى عشى الضوء بصره أن يفطن إلى أن ما كان يراه من قبل لم يكن سوى ظلال الاشياء التى انعكست على ضوء هذه النار ذاتها . صحيح أن السجين الذى تحرر سيرى أشياء أخرى غير الظلال، ولكن كل مايراه سيختلط عليه اختلاطا شديدا . وإذا قارن بين هذا الخلط المضطرب وبين ما كان يراه من ظلال منعكسة على ضوء النار التى لم يكن يعرفها أو يبصرها ، تبين له أن هذه الظلال كانت ذات معالم ثابتة محددة . ولهذا فلا غرابة فى أن يبدو هذا الجانب الظاهر الثابت من الظلال فى نظر السجين المتحرر « أكثر لاتحجبا أو تكشفا » ، لأنه

---

(١) ἡγεῖσθαι τὰ τότε ὁρώμενα ἀληθέστερα ἢ τὰ νῦν δεικνύμενα

هجايسثاى تا توتى هرومينا أليثيسترا أى تانون دا يكنومينا .

بالنسبة للنظر المتجه إليه لاتحجب (تـكشف) الـكينونة (أو الماثية) التى يظهر بها . بهذا يفهم اللامتحجب فهما أوليا مسبقا ووحيدا باعتباره ذاك المدرك أثناء إدراك « الايدايا[1] » ، والمعروف[2] من خلال المعرفة[3] . والتعقل (نو آين[4]) والعقل (نوس[5]) أو (الادراك) يكتسبان فى هذه الصياغة الأفلاطونية علاقتهما الأساسية « بالمثال » . والتهيؤ لهذا التوجه إلى المثل هو الذى يحدد ماهية الإدراك وبالتالى ماهية « العقل » .

إن « اللاتحجب » يقصد به(ذلك) اللامتحجب الذى ييسر باستمرار عن طريق ظهور المثال . ولما كان هذا التيسير يتحقق بالضرورة من خلال « رؤية » أو « نظر » ، فلابد أن يدخل اللاتحجب فى « علاقة » مع الرؤية ، وأن يكون « متضايفا » معها . ولهذا نجد أفلاطون يطرح هذا السؤال فى ختام الباب السادس من الجمهورية : ماالذى يجمع بين المرئى والرؤية فى

---

(١) فى الاصل باليونانية : ἰδέα

(٢) فى الأصل باليونانية γιγνωσκόμενον

(٣) فى الاصل باليونانية γιγνώσκειν

(٤) فى الأصل باليونانية νοεῖν

(٥) فى الاصل باليونانية νοῦς

علاقتهما بعضهما ببعض ؟ ماطبيعة العلاقة المتشابكة بينهما ؟ أى نير[1] (زيجون ، الجمهورية ٥٠٨ أ ، ١) يربطهما ؟ .

إن الاجابة التى يوضحها « رمز الكهف » تتم على هذه الصورة : إن الشمس ، وهى منبع النور ، تجعل المرئى قابلا للرؤية . ولكن البصر لا يرى المرئى إلا بقدر ماتكون العين مشمسة (هليو أيديس[2]) ، أى بقدر ماتكون لديها القدرة على الانتماء لماهية الشمس ، أى للظهور ها . والعين ذاتها « تستنير » وتهب نفسها للظهور (الشمس) وبهذا يمكنها أن تستقبل مايظهر وأن تدركه . هذه الصورة تدل من الناحية الموضوعية على فكرة متسقة يعبر عنها أفلاطون على هذا النحو : « وإذن فهذا الذى يتيح للمعروف أن يتكشف (لا يتحجب) ، كما يهب العارف القدرة (على المعرفة) ، هو ما يمكنك أن تقول عنه إنه مثال الخير[3] » (الجمهورية ، الباب السادس ، ٥٠٨ هـ ، ١ و وما بعدها) .

---

(١) فى الأصل باليونانية ζυγόν

(٢) فى الاصل باليونانية ἡλιοειδής

(٣) فى الاصل باليونانية

Τοῦτο τοίνυν τὸ τὴν ἀλήθειαν παρέχον τοῖς γιγνωσκομένοις καὶ τῷ γιγνώσκοντι τὴν δύναμιν ἀποδιδὸν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν φάθι εἶναι.

يصف « الرمز » الشمس بأنها صورة لمثال الخير . ماهى ماهية هذا المثال ؟ باعتبار الخير مثالا (ايدايا[1]) فهو الظاهر ، وهو — بهذا الاعتبار أيضا — واهب الرؤية وهو المرئى ومن ثم القابل للمعرفة : « إن مثال الخير ، فى مجال المعرفة ، هو الذى يحقق كل ظهور ، ولهذا أيضا فهو فى نهاية الأمر الرؤية المرئية ، ولذلك فمن شأنه أنه لايكاد يرى (إلا بالجهد الجهيد) . الجمهورية ، ٥١٧ ب ، ٧) .

وتترجم كلمة « تو أجاثون[2] » بتعبير يبدو مفهوما فى ظاهره وهو « الخير » . وأغلب من يستخدمون هذا التعبير يخطر على بالهم معنى « الخير الأخلاقى » الذى يوصف بهذه الصفة لأنه يتفق مع القانون الأخلاقى . ولكن هذا المعنى بعيد عن الفكر اليونانى ، وإن كان تفسير أفلاطون نفسه « للأجاثون[3] » بأنه مثال هو الذى أوحى بالتفكير فى « الخير » تفكيرا أخلاقيا كما جعل المتأخرين يسيئون تقديره فيجعلونه « قيمة » . إن فكرة القيمة التى نشأت فى القرن التاسع عشر وترتبت على المفهوم

---

(١) فى الأصل باليونانية ἰδέα :

(٢) فى الأصل باليونانية τὸ ἀγαθόν

(٣) فى الأصل باليونانية : ἀγαθόν

الحديث « الحقيقة » هي آخر خلف « للأجاثون » وأضعفه . وبقدر ما تتغلغل « القيمة » والتفسير من خلال « القيم » في ميتافيزيقا نيتشه على هذه الصورة المطلقة التي عبر عنها بعبارته المعروفة « قلب جميع القيم » ، بقدر ما يمكننا أن نعد نيتشه نفسه — الذي غابت عنه كل معرفة بالأصل الميتافيزيقي « للقيمة » — أشد الأفلاطونيين تطرفا عبر تاريخ الميتافيزيقا الغربية . والسبب في هذا أن نيتشه قد اعتبر أن القيمة هي الشرط الذي وضعته « الحياة نفسها » لإمكان « الحياة » ، وبهذا فهم ماهية « الأجاثون » فهما بعيدا عن كل تحيز أو حكمٍ مسبق وقع فيه أولئك الذين يلهثون وراء المسخ الذي يسمونه « القيم الصادقة في ذاتها » .

ولو شئنا أن نفكر في ماهية « المثال » من وجهة النظر الحديثة واعتبرناه « إدراكا[1] » (أي تصورا ذاتيا) لوجدنا في « مثال الخير أو فكرته » .. « قيمة » معينة في ذاتها ، لها بالإضافة إلى ذلك « فكرة » أو « مثال » ، وهذا المثال يستلزم بطبيعة الحال أن يكون أعلى المثال ، لأن كل شيء (في الحياة) يتوقف على اتباع الخير (للصالح العام أو لتوطيد دعائم نظام) . وطبيعي أن يضيع كل أثر للماهية الأصلية « لمثال الخير[2] » الأفلاطوني في إطار هذا التفكير الحديث .

---

(١) في الأصل باللاتينية : Perceptio

(٢) في الأصل باليونانية ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ

يدل « التو أجاثون[1] » (الخير) فى المفهوم اليونانى على ما يصلح لشيء أو يمنح غيره الصلاحية. وكل « ايدايا[2] » (مثال) ، أو منظر شيء ما ، هو الذى يسمح برؤية ما يكون عليه (أو كينونة) موجود ما. وعلى هذا فإن « المثل » هى التى تجعل الشيء صالحا لأن يظهر على ما هو عليه[3] وبهذا يمكن أن يكون له كيان[4]. إن المثل هى موجودية كل موجود. ومن ثمّ فإن ذلك الذى يجعل كل مثال صالحا لأن يكون مثال المثل على حد تعبير أفلاطون ، هو الذى يمكن لظهور كل ما هو كائن فى كل ما يتبدى منه للنظر . فماهية المثال تكمن فى أنه هو علة إمكان الظهور والصلاحية له ، وهذا الظهور هو الذى يكفل رؤية (الموجود) فى منظره (الذى يبدو عليه) ، ومن أجل هذا كان مثال المثل هو واهب الصلاحية على الاطلاق ، أى ال « تو أجاثون » . وهذا الأخير هو الذى يتيح الظهور لكل ما يظهر ، ولهذا كان هو نفسه الظاهر بحق ، أى أشد (الموجوات) ظهورا . ولهذا أيضا فان أفلاطون يسمى « الأجاثون » : أشد الموجودات

---

(١) فى الاصل باليونانية Τὸ ἀγαθόν

(٢) فى الاصل باليونانية ἰδέα

(٣) أو فيما يكون عليه (فى كينونته) :

(٤) أو ان يحضر (يكون) فى كيانه .

ظهورا[1] » (الجمهورية ، ٥١٨ ج ٩) .

إن تعبير « مثال الخير » الذى يعد تعبيراً مضللا للرأى الحديث[2] أشد التضليل ، هو الاسم الذى يطلقه أفلاطون على ذلك المثال المتميز ، الذى يظل — باعتباره مثال المثل — هو واهب الصلاحية لـكل شىء . هذا المثال ، الذى يمكنه وحده أن يسمى « الخير » يبقى « المثال الـكامل أو الأعلى » (ايدايا تيلويتايا[3]) لأن ماهية المثال تتحقق فيه ، أى تبدأ كينونتها ، بحيث يصدر عنه إمكان جميع المثل الاخرى . ويجوز أن يوصف الخير بأنه « أعلى المثل » من جهتين : فهو من جهة أعلى المثل من حيث رتبته فى التمكين[4] ، كما أن التطلع إليه يعد من جهة أخرى (أشد أنواع التطلع) وعورة ومن ثَمَّ أحوجها للجهد والعناء وعلى الرغم من عناء الادراك[5] الحقيقى ومشقته ، فإن المثال — الذى يتحتم بحسب ماهية المثال

---

(١) فى الاصل باليونانية :

τὸ τοῦ ὄντος φανότατον (أظهر الموجود) (تو أونتوس تو فانوتاتون) . (٢) هكذاحرفيا ، والمقصود — كما سبق القول — أن الفلسفة الحديثة قد انحرفت « بالخير » بالمعنى الأفلاطونى الأصيل الذى بينه هيدجر ، إلى معانى أخلاقية بعيدة عنه .

(٣) أى المثال الأسمى أو المثال الكامل التام الذى يمكنه أيضا أن يضفى الـكمال على غيره .

(٤) أى جعل الموجودات صالحة للوجود وإتاحة الفرصة لها للظهور .

(٥) أى إدراك المثال .

ووفق المفهوم اليونانى له أن يسمى « الخير » — يظل بمعنى من المعانى وبصورة دائمة فى مرمى النظر ، وذلك حيثما تجلى أى موجود على الاطلاق أو ظهر . وحتى عندما ترى الظلال التى لاتزال ماهيتها خافية محجوبة[١] ، فلابد أن تكون هناك ثمة نار يشتعل ضوؤها ، ولو لم يدرك هذا الضوء الادراك الحق ولم يعرف أنه منحة من النار ولاعرف أيضا أن هذه النار لاتخرج عن كونها وليدة (انكونون[٢]) الشمس . (الجمهورية ، الباب السادس ، ٥٠٧ أ ، ٣) إن الشمس تظل غير مرئية فى داخل الكهف ومع ذلك فان الظلال نفسها تعيش على ضوئها . أما النار المشتعلة فى داخل الكهف ، التى تمكن من إدراك الظلال إدراكا لا يعى ماهيته الذاتية ، فهى صورة تعبر عن الاساس المجهول لتجربة الموجود التى تعنى الموجود حقا وإن كانت لاتعرفه من حيث هو كذلك . ولكن الشمس بما ترسله من ضوء لا يقتصر دورها على ما تمنحه من نور ساطع وما تجود به على كل (الموجودات) الظاهرة من ظهور (للنظر) و « لاتحجب » أو تكشف . إن ظهورها[٣] يشع الدفء فى نفس الوقت ويساعد ، عن طريق توهجها ، كل « ماينشأ ويكون » على أن يبلغ كيانه المرئى . (الجمهورية ، ٥٠٩ ب) .

فإذا تمت رؤية الشمس نفسها رؤية حقيقية[٤] – ونقول هذا ونعنيه

---

(١) أى عن السجين المتحرر على المستوى الثانى .

(٢) فى الأصل باليونانية . ἐκγονον

(٣) المراد ضوؤها الظاهر .

(٤) فى الاصل باليونانية (ὀφθεῖσα δέ) أوفثيزا دى .

حرفيا دون حاجة إلى صورة أو مجاز ـ وإذا أمكن رؤية المثال الأعلى ، عندئذ يمكن « أن نستنتج بشكل عام وموحد (من المثال الأعلى) أنه بالنسبة للناس جميعا هو علة كل صواب (فى سلوكهم) كما هو علة كل جمال »، أى أنه هو علة ما يتبدى للسلوك على نحو يمكنه[1] من أظهار منظره . إن المثال الأعلى هو مصدر كل « الموضوعات » ومصدر موضوعيتها ، أى هو علتها . و « الخــــير » هو الذى يضمن ظهور المنظر ، والذى يجعل للكائن (الحاضر) كيانه الذى هو عليه[2]. وعن طريق هذا الضمان يتم حفظ الوجود فى الوجود و « انقاذه » .

ومن ماهية المثال الأعلى ينتج ـ فيما يتصل بكل نظر ينطوى على الحرص على الذات ـ « إن الذى يعنى بأن يكون مسلكه عن حرص وبصيرة سواء أكان ذلك فى أموره الخاصة أو فى الأمور العامة ، لابد أن يكون هذا المثال (أى المثال الذى يسمى بالخير لأنه يجعل ماهية المثال

---

(١) أى السلوك (٢) فى الاصل باليونانية

ξυλλογιστέα εἶναι ὡς ἄρα πᾶσι πάντων αὕτη ὀρθῶν τε καὶ καλῶν αἰτία

(سيللوجستايا أيناى هوس آرا بازى بانتون أوتى أورثون تى كاى كالون ايتيا).

ممكنة) نصب عينيه وأمام بصره[1] » . (الجمهورية ، ٥١٧ ج ، ٣ / ٤)
من شاء أن يعمل أو يريد فى عالم يحدده « المثال » فلا غنى له قبل كل شيء عن النظر إلى المثال . وفى هذا تكمن أيضا ماهية « البايدايا » التى تقوم على تحرير الانسان وشد أزره لكى يكون قادرا على النظر الواضح الثابت إلى الماهية . ولما كان الهدف من « رمز الكهف » حسب تفسير أفلاطون له هو تصوير ماهية « البايدايا » فى صورة حية ، فلابد أيضا أن يحكى (لنا) عن الصعود والارتفاع للنظر إلى المثال الأعلى .

هل معنى هذا أن « رمز الكهف » لايهتم أساساً « بالأليثيا » ؟ بالطبع لا . ومع ذلك فمن الثابت أن هذا « الرمز » ينطوى على « نظرية » أفلاطون عن الحقيقة . ذلك انه يقوم على الحدث الضمنى الذى يبين سيطرة « الايدايا » على « الأليثيا[2] » . إن الرمز يقدم لنا صورة عما يقوله أفلاطون عن « مثال الخير » : « إنه هو نفسه سيد[3] . لأنه يضمن اللاتحجب (لما يظهر نفسه (كما يضمن ادراك (المتحجب) .. (الجمهورية ٥١٧ ج ، ٤) .

---

(١) فى الاصل باليونانية :

ὅτι δεῖ ταύτην ἰδεῖν τὸν μέλλοντα ἐμφρόνως πράξειν ἢ ἰδίᾳ ἢ δημοσίᾳ (517c-4/5)

« هوتى دىء تاوتين ايداين تون ميلونتا امفرونوس براكساين أى ايديا اى ديموزيا » . (٢) فى الاصل باليونانية ، وقد سبق ذكرهما . (أى سيطرة المثال على مفهوم الحقيقة بوصفها لاتحجبا . (٣) فى الاصل باليونانية :=

إن « الأليثيا » تقع فى نير « الايدايا » . إن أفلاطون عندما يقول عن « الايدايا » أنه هو السيد الذى يسمح باللاتحجب ، فانما يشير بذلك إلى شىء لم يقله ، وهو أن ماهية الحقيقة لم تعد تنفتح (أو تتجلى) كماهية للاتحجب عن فيض ماهيتها ، بل تزحزحت (عن مكانها الاصلى) إلى ماهية «الايدايا». إن ماهية الحقيقة قد تخلت عن خاصية اللاتحجب الأساسية .

إذا كان المهم فى كل مسلك (متعلق) بالموجود هو النظر[1] إلى « المنظر[2] » ، فلابد أن يتركز كل جهد على التمكين من مثل هذا النظر. وهذا يستلزم النظر الصحيح[3] . وعندما ينصرف المتحرر – الذى لايزال داخل الكهف – عن الظلال ليتجه إلى الأشياء ، فاننا نجده يلتفت ببصره إلى ماهو « أكثر وجودا » من الظلال : « فان اتجه إلى ماهو أكثر وجودا ، أتيح له أن ينظر نظرة أسلم[4] » (٥١٥ د ، ٣ / ٤) ، ان الانتقال

=

αὐτὴ κυρία ἀλήθειαν καὶ νοῦν παρασχομένη

« أوتى كوريا اليثايان كاى نون باراسخومينى » .

(١) فى الاصل باليونانية ἰδεῖν (ايداين) أى الرؤية أو البصر والنظر . (٢) فى الاصل باليونانية : ἰδέα (ايدايا) المثال.

(٣) أو النظرة السليمة التى يعرف كيف تدرك الماهية.

(٤) فى الاصل باليونانية =

πρὸς μᾶλλον ὄντα τετραμμένος ὀρθότερον βλέποι

=

من وضع إلى آخر يقوم على النظر نظرة أسلم . كل شيء يتوقف على سلامة النظرة (أو صوابها وصحتها) . وبفضل هذه النظرة الصحيحة تصح الرؤية والمعرفة ، بحيث يتجهان مباشرة إلى المثال الأعلى ، ويثبتان على هذا الاتجاه . يتوافق الادراك مع مايتعين رؤيته . وهذا هو « منظر » الموجود . وينشأ عن هذا التوافق بين الادراك – بوصفه نظرا[1] – والمثال تطابق[2] بين المعرفة والموضوع وهكذا ينشأ عن تقدم « المثال[3] » و « النظر[4] » فى الرتبة على « الاليثايا » تحول فى ماهية الحقيقة . وتصبح الحقيقة هى صواب (أورثوتيس[5]) الادراك والتعبير .

فى هذا التحول الذى يطرأ على ماهية الحقيقة يتم فى نفس الوقت تحول فى مكان الحقيقة . صحيح أنها باعتبارها لاتحجبا ، لاتزال تمثل

= (بروس ماللون أونتا نترا مينوس أورثوتيرون بليبوى) .

(١) فى الاصل باليونانية ، وقد سبق ذكرهما .

(٢) فى الاصل باليونانية ὁμοίωσις (هومويوزيس)

(٣) فى الاصل باليونانية ἰδέα (ايدايا) .

(٤) فى الاصل باليونانية : ἰδεῖν (ايداين) .

(٥) فى الاصل باليونانية : ὀρθότης (أورثوتيس)

خاصية أساسية من خصائص الموجود نفسه . ولـكنها ـ باعتبارها صواب النظرة ـ ستصبح ميزة يختص بها المسلك الانسانى من الموجود .

بيد أن أفلاطون مضطر على نحو من الأنحاء إلى إثبات الحقيقة باعتبارها خاصية (من خصائص) الموجود ، لأن الموجود من جهة وجوده (أو حضوره وكينونته) يكون له وجود فى أثناء ظهوره ، وهذا الموجود يأتى معه باللاتحجب . ولـكن السؤال عن المتحجب ينتقل فى نفس الوقت إلى سؤال عن ظهور المنظر وبالتالى إلى النظر (أو الرؤية) المتصلة بهذا المنظر وصحة هذه الرؤية وصوابها . ومن أجل هذا نجد فى نظرية أفلاطون ازدواجية ضرورية . وهذه الازدواجية نفسها هى التى تؤيد مالم نقله من قبل وما ينبغى أن نقوله الآن عن التحول فى ماهية الحقيقة . وتتضح الازدواجية بكل حدتها إذا عرفنا أن أفلاطون يتناول « الأليثيا » ويتحدث عنها فى الوقت الذى يقصد فيه الأورثوتيس (الصحة أو الصواب) ويضعها موضع المقياس الملزم ، وكل هذا يتم فى نفس السياق الفكرى .

ويمكن أن نستخلص هذه الازدواجية فى تحديد أفلاطون لماهية الحقيقة من عبارة واحدة ترد فى الفقرة التى تتضمن تفسيره الخاص لرمز الكهف (٥١٧ ب ، ٧ إلى ج، ٥) . والفكرة الاساسية فى هذه العبارة هى أن المثال الأعلى هو الذى يحكم النير الذى يشد المعرفة إلى الموضوع الذى تعرفه ولـكن هذه العلاقة (بين المعرفة والمعروف) تفهم من جهتين . ففى البداية يقول أفلاطون هذه العبارة الهامة : « إن مثال الخير هو علة

كل صحيح وكل جميل[١] ، (أى علة إمكان الماهية) . ثم يقول بعد ذلك إن مثال الخير هو « السيد الذى يكفل (تحقيق) اللاتحجب كما يكفل الادراك[٢] . وهاتان العبارتان لاتسيران فى خطين متوازيين ، بحيث تطابق « الأليثيا » (اللاتحجب) « الأورثا » (الصحيح والصائب) ويطابق النوس (العقل أو الفهم) « الكالا[٣] » (الجميل) . وإنما يتم هذا التطابق بطريقة التقاطع . فالصحيح أو الصائب (أورثا) وصحته أوصوابه يطابقه الادراك الصحيح ، والجميل يطابقه اللامحتجب ، ذلك أن ماهية الجميل تسكن فى أنه هو الظاهر أو المتجلى بذاته ومن ذاته أشد ظهور وأنقاه[٤] ، وأنه هو الذى يظهر المنظر وبذلك يكون لامتحجبا . وكلا العبارتين تتحدثان عن صدارة مثال الخير أو تقدمه فى الرتبة باعتبار أنه هو الذى يجعل صحة المعرفة ولاتحجب المعروف أمرا ممكنا . فالحقيقة هنا لاتحجب وصحة (أو صواب) فى آن واحد ، وإن كان هذا (لايمنع) أن اللاتحجب لا يزال خاضعا لنير « الايدايا » (المثال) .

(١ ، ٢) فى الأصل باليونانية ، وقد سبق ذكر النص اليونانى .

(٣) فى الأصل باليونانية : καλά

(٤) يذكر هيدجر الكلمة اليونانية التى تفيد هذا الظهور والجلاء وهى (اكفانستون ἐκφανέστατον) .

ونفس هذه الازدواجية فى تحديد ماهية الحقيقة نجدها سائدة عند أرسطو . ففى الفصل الختامى من الكتاب السابع من الميتافيزيقا ، كتاب الثيتا ، ١٠ ، ١٠٥١ أ ، ٣٤ ومابعدها) الذى يصل فيه تفكير أرسطو عن وجود الموجود إلى ذروته ، نجد أن اللاتحجب هو الطابع الاساسى الغالب على الموجود . ومع ذلك فإن أرسطو يقول : « ليس الكذب (الباطل) وصدق (الحق) فى الأشياء (الموضوعات) نفسها . . . وإنما هو فى الفهم[1] » . (الميتافيزيقا ، باب الايتا ، ١٠٢٧ ب ، ٢٥ ومابعدها) .

إن حكم الفهم هو موطن الحقيقة والبطلان[2] والفارق بينهما . وتكون العبارة حقيقية (صادقة) بقدر ماتتطابق مع الموضوع ، أى بقدر ماتكون تطابقا (هومويوزيس[3]) . هذا التحديد لماهية الحقيقة لم يعد يتضمن أية إجابة « بالأليثيا » مفهومة بمعنى اللاتحجب ، وإنما أصبحت « الأليثيا » ـ بوصفها الضد المقابل « للبسويدوس » — أى للكذب أو

---

(١) فى الاصل فى باليونانية .

οὐ γάρ ἐστιν τὸ ψεῦδος καὶ τὸ ἀληθὲς ἐν τοῖς πράγμασιν ἀλλ᾽ ἐν διανοίᾳ (Met. E, 4, 1027b, 25 sq)

(٢) أو الصدق والكذب .

(٣) فى الاصل باليونانية : ὁμοίωσις

عدم الصحة ـ عدم العكس من ذلك تفهم بمعنى الصحة أو الصواب . ومنذ ذلك الحين أصبحت صياغة مفهوم الحقيقة بوصفها صحة التصور المعبر عنه بالقول هى الصياغة الملزمة للفكر الغربى كله . ويكفى أن نستشهد على هذا بالقضايا الأساسية التى تمثل الصيغة المعبرة عن ماهية الحقيقة فى العصور الرئيسية التى تعاقبت على الميتافيزيقا .

ففى العصر المدرسى الوسيط نجد عبارة توماس الأكوينى : « توجد الحقيقة بمعناها الصحيح فى العقل (الفهم) البشرى أو العقل الالهى[1] » ، (مسائل الحقيقة ، السؤال الأول ، المادة الرابعة ، الاجابة) . إن مكانها الاساسى فى العقل . ولم تعد الحقيقة هنا هى « الأليثيا » (اللاتحجب) وإنما أصبحت هى « الهوموبوزيس » (التطابق أو التوافق[2]) .

وفى بداية العصر الحديث نجد ديكارت يقول فى عبارة تفوق العبارة السابقة حدة : « إن الحقيقة (الصدق) أو البطلان (الكذب) بمعناها الصحيح لا يمكن أن يوجد إلا فى العقل (الفهم) وحده[3] » (قواعد لهداية الذهن ، القاعدة الثامنة ، الاعتراض العاشر ، ٣٩٦) .

---

(١) فى الاصل باللاتينية :

Veritas proprie invenitur in intellectu humano vel divino

(٢) فى الاصل باللاتينية : Adaequatio (توافق ، تطابق ، تعادل ، تكافؤ) . (٣) فى الاصل باللاتينية : Veritatem proprie vel falsitatem non nisi in solo intellectu esse posse (Regulae ad directionem ingenii, Reg. VIII, opp. X, 396) .

ومع بداية اكتمال العصر الحديث نجد نيتشه يقول في عبارة تفوق العبارة الأخيرة أيضا في حدتها : « إن الحقيقة هي ذلك النوع من الخطأ الذي لا يستطيع نوع معين من الكائنات الحية أن يعيش بدونه » . إن قيمة الحياة هي الشيء الحاسم في نهاية الأمر » . (من خاطرة دونها نيتشه في سنة ١٨٨٥ ، إرادة القوة ، الحكمة ٤٩٣) .

إذا كانت الحقيقة في نظر نيتشه نوعا من الخطأ ، فإن ماهيتها تكمن في طريقة التفكير التي قضى عليها بأن تزيف الواقع كلما اتجه التصور (العقلي) إلى تثبيت « الصيرورة » الدائمة[1] ، وبذلك تدعى أن هذا الذي تثبته هو الواقع ، مع أنه لا يتطابق مع الصيرورة السيالة (المتدفقة) ، أي أنه بالنسبة إليها مخالف للصواب بل خطأ بين .

وتحديد نيتشه للحقيقة بأنها عدم صواب الفكر ينطوي على الرضا بالتحديد التقليدي لماهية الحقيقة بأنها صواب (صحة) القول (لوجوس[2]). ومفهوم نيتشه عن الحقيقة يعكس النتيجة النهائية التي تمخض عنها ذلك التحول الذي تم في ماهية الحقيقة فجعلها تنتقل من لاتحجب الموجود إلى صواب النظر . وقد تحقق التحول نفسه في تحديد الموجود (أي كينونة الكائن

---

(١) أي أن كل تصور عقلي لابد أن يزيف الواقع لأنه يضطر إلى تثبيته ، في حين أنه في صيرورة متصلة .

(٢) العبارة في الاصل باليونانية : λόγος

أو حضور الحاضر كما يفهمه الفكر اليونانى[1]) بأنه ايدايا (مثال) .

والنتيجة التى نستخلصها من هذا التفسير للموجود هى أن الكينونة (الحضور) لم تعد — كما كانت فى بداية الفكر الغربى — هى استشراف[2] المتحجب للاتحجب ، مع العلم بأن هذا اللاتحجب نفسه — باعتباره تكشفا أو انكشافا — يعبر عن الخاصية الأساسية للكينونة . إن أفلاطون يفهم الكينونة (حضور الماهية أو الأوزيا[3]) بوصفها مثالا (ايدايا .) ولكن هذه المثال لايخضع للاتحجب ولا يمكن أن نقول عنه إنه يظهر اللامتحجب أداء لخدمة له[4] . وإنما الأولى أن يقال إنه يحدد الظهور (التجلى) الذى قد يجوز — فى إطار ماهيته نفسها وبالرجوع إلى ذاته وحدها — أن يسمى لاتحجبا . إن « الايدايا » (المثال) لم تعد هى المجال[5] الذى

---

(١) هذه محاولة للاقتراب من المعنى الأصلى الذى يقصده هيدجر من كلمة Au — wesung التى أشرت فى هامش سابق إلى صعوبة ترجمتها . والكينونة والحضور قريبتان من المعنى الأصلى ، بشرط الا ننسى أن الكائن أو الموجود يكون ويحضر فى ماهيته ، أو يعلنها ويفصح عنها ويظهر .

(٢) أو تطلعه إليه وطلوعه فى نوره .   (٣) الكلمه الأصلية هى ούσία وتعرف عادة بالجوهر أو الماهية .   (٤) أو امتثالا لأمره والمعنى كما سبق أن المثال (المنظر أو المظهر) لم يعد يخضع للحقيقة بوصفها لاتحجبا ولم يعد يقف منها موقف الطاعة ، وإنما أصبح يخضع الحقيقة أو اللاتحجب الاصلى لنفسه ، أى الظهور والتجلى ومن ثم يخضعه لحكم النظر وصحته وصوابه .   (٥) الكلمة الأصلية معناها المقدمة أو مقدمة المسرح الذى يصور الحقيقة . وهى العكس من الخلفية .

تعبر فيه « الأليثيا » عن نفسها ،وإنما أصبح الأساس الذى يجعلها ممكنة. ولكن حتى (هذا التفسير) يجعل « ايدايا » تصر على شىء من الماهية الأصلية — التى لاتزال غير معرفة ـ « للأليثيا » .

لم تعد الحقيقة إذن ـ بوصفها لاتحجبا ـ هى الطابع الأساسى للوجود، وإنما أصبحت ـ نتيجةلخضوعها لنير المثال — صحة أو صوابا ، كما أصبحت بعد ذلك خاصية مميزة (لطريقة) معرفة الموجود .

ومنذ ذلك الحين بدأ النزوع إلى « الحقيقة » بمعنى صحة النظر وصواب (حكمه) ، منذ ذلك الحين أصبح اكتساب النظرة الصائبة إلى المثل هو الأمر الحسم فى كل المواقف الأساسية من الموجود . ومن أجل هذا ارتبط التفكير فى « البايدايا » بالتحول الذى تم فى ماهية «الأليثيا» كما ارتبطا بنفس الحكاية التى يصورها رمز الكهف عن الانتقال من مستوى (للاقامة) إلى مستوى آخر .

والفارق بين مستوى الاقامة[1] فى داخل الكهف وخارجه هو (فى الواقع) فارق فى « الصوفيا[2] ». وتدل هذه الكلمة بوجه عام على الاحاطة

(١) أو بين المقامين (مكانى الاقامة) .

(٢) فى الأصل باليونانية Σοφία (محبة الحكمة والشوق إلى معرفة الصوفون أو الواحد والمعنى والكل) وإن كان هيدجر يفسرها بمعنى آخر هو حكمة الحب ويرجع بها إلى أصلها الاشتقاقى .

بشيء ومعرفته وتفهمه. ولكن معناها الأصيل هو الاحاطة بما (يكون)، (فى حالة) اللاتحجب . وبهذه الكينونة يتم له كيان ثابت . وهذه الاحاطة أو المعرفة تختلف عن مجرد تحصيل المعارف والمعلومات . إنها تدل على الاستقرار فى مقام[1] يستند بادىء ذى بدء إلى كيان ثابت .

إن المعرفة أو الاحاطة التى يعتد[2] بها هناك فى الكهف السفلى (أو الايكاى صوفيا ، الجمهورية ، ٥١٦ ج ، ٥[3]) تتفوق عليها « صوفيا » أو معرفة أخرى . وهذه « الصوفيا » أو المعرفة الأخيرة تتجه قبل كل شيء إلى رؤية وجود الموجود فى « المثل » . وهى إلى جانب هذا تتميز — بالقياس إلى تلك « الصوفيا » المأخوذ بها فى داخل الكهف — بذلك النزوع الذى يدفعها لتجاوز الكائن (الحاضر) القريب والتماس القائم فى الكيان الثابت الذى يظهر نفسه بنفسه . إن هذه « الصوفيا » فى ذاتها محبة وصداقة (فيليا[4]) « للمثل » التى تتضمن اللاتحجب . هذه الصوفيا (التى يؤخذ بها) خارج الكهف هى الفلسفة[5] . والفلسفة كلمة عرفتها

---

(١) أى الاستحواذ على مكان للاقامة .

(٢) أى تكون بمثابة المقياس الملزم .

(٣) فى الأصل باليونانية . ἡ ἐκεῖ σοφία

(٤) فى الاصل باليونانية φιλία

(٥) فى الاصل باليونانية : φιλοσοφία

لغة إليونان قبل عهد أفلاطون واستخدمها بوجه عام للدلالة على المحبة (أو الميل) لمعرفة صحيحة . وقد كان أفلاطون هو أول من أطلق الكلمة على معرفة معينة بالموجود تحدد[١] فى نفس الوقت وجود الموجود بأنه مثال . ومنذ أفلاطون أصبح التفكير فى وجود « فلسفة » ، لأنه تطلع إلى « المثل » (أو نظر يحاول استشرافها) . ولكن « الفلسفة » التى بدأت مع أفلاطون قد احتفظت من بعده بطابع ذلك الذى سمى فى وقت متأخر « الميتافيزيقا » . وأفلاطون نفسه يقدم لنا الصورة الأساسية للميتافيزيقا فى الحكاية التى يحكيها رمز الكهف . بل كلمة « الميتافيزيقا » نفسها قد سبق أفلاطون إلى صياغتها صياغة أولية فى رمز الكهف . فعندما يصور لنا (الجمهورية، ٥١٦) تعود النظر على المثل نجده يقول (٥١٦ ج ، ٣) : « إن الفكر يتجاوز[٢] ذلك الذى لا يعرف إلا معرفة الظل والانعكاس (ويعلو فوقه) « إلى[٣] » هذه ، أى إلى « المثل » . إنها[٤] هى فوق المحسوس الذى يرى من خلال الرؤية غير الحسية ، وهى وجود الموجود الذى لا يمكن أن يفهم بأدوات الجسد . وأسمى ما فى مجال « فوق المحسوس » هو ذلك « المثال » الذى يوصف بأنه « مثال المثل » ويظل لهذا السبب هو علة ظهور كل

---

(١) أى للمعرفة . (٢) الكلمتان الاصليتا هما . εἰς ταῦτα (فوق أو وراء ذلك) ميتا اكينا . (٣) الكلمتان الاصليتان هما : μετ' ἐκεῖνα (أى إلى هذه ..) أيس تاوتا : (٤) أى المثل .

موجود وثبات كيانه . ولما كان هذا « المثال » هو علة كل (شيء) فإنه لهذا السبب هو « المثال » الذى يسمى « بالخير » . هذه العلة التى تعتبر أسمى العلل وأولها يسميها أفلاطون كما يسميها أرسطو « الالهية » .. (توثيون[1])ومنذ أن فسر الوجود بأنه « ايدايا » (مثال)أصبح التفكير فى وجود الموجود تفكيرا ميتافيزيقا ، كما أصبحت الميتافيزيقا لاهوتية[2] . واللاهوت معناه هنا تفسير « علة » الموجود بأنه هو « الإله » ونقل الوجود إلى هذه العلة التى تحوى فى ذاتها الوجود كما تسمح له بالصدور عن ذاتها ، لأنها هى أعلى الموجودات رتبة فى الوجود .

ونفس هذا التفسير للوجود بأنه (ايدايا)— وهو تفسير يرجع الفضل فى أهميته وصدارته إلى التحول الذى تم فى ماهية « الأليثيا » — يستلزم نظرة متميزة[3] إلى المثل . وهذا التميز يتناظر مع الدور الذى تقوم به « البايدايا » أو « صياغة » الإنسان . ومن ثم غلب على الميتافيزيقا الاهتمام بوجود الانسان ووضعه بين الموجودات .

وبداية الميتافيزيقا فى تفكير أفلاطون تمثل فى الوقت نفسه بداية

---

(١) Τὸ θεῖον (الإلهى) .

(٢) حرفيا : ثيولوجية او الهية (لاحظ أنها تأتى من الكلمة السابقة « ثيون ») . (٣) حرفيا : يستلزم تميز النظر إلى المثل .

« النزعة الانسانية » - ونحن نستخدم الكلمة الأخيرة فى هذا السياق بمعناها الجوهرى ، أى بأوسع معانيها . وتدل « النزعة الانسانية » بهذا المعنى على ذلك الحدث الذى ارتبط ببداية الميتافيزيقا وتطورها[1] ونهايتها ، وهو حلول الانسان — من وجهات نظر متفاوتة ولكن عن علم وقصد — فى وسط الموجودات (ومركزها)، دون أن يستلزم هذا بالضرورة أن يكون هو أعلى الموجودات . نقول « الانسان » وقد نقصد به زمرة بشرية معينة أو البشرية كلها ، فردا أو جماعة ، شعبا أو مجموعة من الشعوب. والمقصود فى كل الأحوال — وفى إطار سياق ميتافيزيقى أساسى يضم الموجودات - هو الأخذ بيد الانسان الذى تحددت (ماهيته) بهذه الطريقة — أى الحيوان الناطق[2] — ومساعدته على تحرير إمكاناته وبلوغ اليقين عن مصيره والأمان فى « حياته » . ويتم هذا على هيئة صياغة للسلوك «الأخلاقى»، وخلاص للنفس الخالدة ، وتفتح للطاقات المبدعة ، وتهذيب العقل ، ورعاية للشخصية ، وايقاظ للاحساس بالقضايا العامة ، وصقل للجسد ، وقد يتم أيضا على صورة تشابك بين بعض هذه « النزعات الانسانية » أو بينها جميعا. وفى كل حالة يتحقق نوع من الدوران الميتافيزيقى المحدد حول الإنسان فى فلك ضيق أو واسع . ومع اكتمال الميتافيزيقا تلح « النزعة الميتافيزيقية » أيضا (أو الانثروبولوجيا بالمفهوم اليونانى) على أشد «الاوضاع» تطرفا وأكثرها فى نفس الوقت إطلاقا .

---

(١) حرفيا : تفتحها .

(٢) فى الاصل باللاتينية : animal rationale

أن تفكير أفلاطون يخضع للتحول الذى تم فى ماهية الحقيقة ، هذا التحول الذى أصبح فيما بعد تاريخ الميتافيزيقا التى بدأت تحقق اكتمالها المطلق فى تفكير نيتشه . ولهذا فلا يمكن أن تكون « نظرية » أفلاطون عن الحقيقة قطعة من الماضى . إنها « حاضر » تاريخى . ونحن لا نقصد هذا فحسب بمعنى التأثير التاريخى اللاحق « لنظرية » من النظريات.. ولا نقصده أيضا بمعنى بعث الروح القديمة أو محاكاتها ، ولا لمجرد الحفاظ على التراث المأثور . (إن الأمر لأكبر من هذا بكثير .) فذلك التحول فى ماهية الحقيقة (قطعة من) الحاضر لأنه هو الواقع الاساسى الراسخ منذ أقدم الازمنة ، الواقع الذى يتغلغل فى كل شىء ويغلب على كل شىء ، واقع تاريخ الكرة الأرضية الذى لا تزال عجلته دائرة حتى الزمن المعاصر .

كل ما يعرض للإنسان التاريخى من أحداث فانما هو نتيجة مترتبة على قرار حاسم عن ماهية الحقيقة ، وهو قرار اتخذ من قبل ولم يتوقف أبدا على (إرادة) الانسان نفسه . هذا القرار الفاصل هو الذى كان يبين فى كل مرة نوع الحقيقة التى (ينبغى) البحث عنها واثباتها ، أو نبذها واسقاطها ، وذلك على ضوء الماهية التى تم تحديدها للحقيقة .

والحكاية التى يرويها رمز الكهف تعطينا صورة دقيقة عما يحدث الآن أو سوف يحدث فى تاريخ البشرية المطبوعة بالطابع الغربى : إن الانسان يفكر فى كل ماهو موجود وفى ذهنه أن ماهية الحقيقة هى صواب التصور (العقلى) أو صحته ، ولهذا نجده يفكر فى كل موجود على أساس

« المثل » كما يقدر كل واقع على أساس « القيم » . وليس المهم فى هذا هو نوع المثل والقيم التى يضعها (نصب عينيه) ، وإنما المعيار الوحيد الفاصل فى هذا هو أن الواقع قد أصبح يفسر على أساس « المثل » وأن العالم يوزن بميزان « القيم » .

ذكرنا القارىء فيما سبق بالماهية الأصلية للحقيقة . وقد تبين أن اللاتحجب هو الخاصية الأساسية للموجود . والتذكير بالماهية الأصلية للحقيقة يقتضى بالضرورة أن نفكر فى هذه الماهية تفكيرا أكثر اصالة . ولهذا فلايمكن أبدا أن نقف (فى فهمنا) للاتحجب عند المعنى الذى فهمه أفلاطون منه عندما أخضعه « للايدايا » (المثال) . والسبب فى هذا أن اللاتحجب كما يفهمه أفلاطون يظل متعلقا بالنظر ، والادراك ، والفكر ، والقول والتقيد بهذه العلاقة معناه التخلى عن ماهية اللاتحجب .

وكل محاولة لوضع ماهية اللاتحجب فى « العقل » أو « الروح » أو « الفكر » أو « اللوجوس » أو تأسيسها على أى نوع آخر من أنواع « الذاتية » لن تفلح فى انقاذ ماهية اللاتحجب . ذلك أن هذا الذى يحتاج إلى تأسيس ، وهو ماهية اللاتحجب نفسه ، لم يتم السؤال عنه هنا سؤالا كافيا . إن ماسنفعله فى كل الأحوال لن يخرج عن « تفسير » نتيجة مترتبة على ماهية اللاتحجب التى لم تفهم على الوجه الصحيح .

لاغنى لنا قبل هذا عن تقدير (الجانب) « الايجابى » الكامن فى الماهيـــــــة « السلبية » « للاليثيا » (أو اللاتحجب) . ولاغنى لنا

عن الاحساس بأن هذا « الجانب الايجابى » هو خاصية الاساسية للوجود نفسه . ولابد أن تأتى المحنة أولا ، هذه المحنة التى لا يكتفى فيها بالسؤال عن الوجود وحده ، وإنما يصبح الوجود لأول مرة موضع السؤال . ولما كانت هذه المحنة وشيكة الوقوع ، فإن الماهية الأصلية للحقيقة لا تزال راقدة فى أصلها[1] المحتجب الخفى .

(١) أو مستقرة وكامنة فى مبدأها المحجوب .

٣ — أليثيا

(هيراقليطس - الشذرة السادسة عشرة)

أطلق عليه لقب الفيلسوف المظلم[1] ». واشتهر هيراقليطس بهذا اللقب منذ أن كانت مؤلفاته لاتزال كاملة. أما الآن فنحن لانعرف منها الاشذرات ناقصة : والمفكرون المتأخرون — مثل أفلاطون وأرسطو — ، والكتاب وعلماء الفلسفة اللاحقون - مثل ثيوفراسطوسكستوس امبيروقوس وديوجينيس اللائرتى وبلوتارك — بل كذلك آباء الكنيسة المسيحيون - مثل هيبوليتوس وكليمنس السكندرى وأوريجينس — يقتبسون بعض نصوص هيراقليطس التى نجدها فى ثنايا أعمالهم . ولقد جمعت هذه النصوص والشذرات ، وكان لعلماء فقه اللغة (اليونانية) والباحثين فى تاريخ الفلسفة أكبر الفضل فى جمعها . وتتألف هذه الشذرات فى بعض الأحيان من عدة جمل ، وفى بعضها الآخر من جملة واحدة ، وقد لاتزيد فى أحيان كثيرة عن مزق من عبارات مبتورة أو بضعة كلمات متفرقة .

إن سياق التفكير عند المفكرين والكتاب المتأخرين هو الذى يحدد اختيارهم لكلمات هيراقليطس وطريقتهم فى اقتباسها . وهو الذى يحدد كذلك مجال تفسيرهم لها . ولو تأملنا مواضع هذه الكلمات من كتابات المؤلفين المتأخرين لما وجدنا لهذا السبب إلا السياق الذى ضمنوه النص المقتبس ، لاالسياق الأصلى الذى استخرجوها منه. ومن ثم فإن النصوص المقتبسة والمواضع التى وردت فيها لن تقدم لنا الجانب الاساسى من تفكير

---

(١) فى الاصل باليونانية [illegible]

هيراقليطس، أى الوحدة العضوية التى تعتمد عليها البنية الداخلية لمؤلفاته . والنظرة المتأنية فى هذه البنية هى الكفيلة بالكشف عن المصدر الذى انبثق منه حديث الشذرات المتفرقة ، وهى الكفيلة أيضا بأن تدلنا على المعنى الذى تفهم به صوت كل شذرة منها على حدة . ولما كان من العسير علينا أن نحدس بذلك المركز الذى نبعت منه كتابات هيراقليطس واستمدت وحدتها ، وكانت صعوبة التفكير فى هذا المركز تزداد يوما بعد يوم ، فنحن أولى باطلاق لقب « المظلم » على هذا المفكر وأحقهم بأن يبدو فى أعينهم مظلما . بل إن المعنى الحقيقى الذى ينطوى عليه هذا اللقب يظل هو نفسه على غموضه وظلامه بالنسبة إلينا .

يوصف هيراقليس « بالمظلم[1] » . غير أنه هو المنير . ذلك أنه ينطق عن المنير عندما يحاول الاهابة بظهوره (وتجليه) فى لغة الفكر . إن المنير ليبقى ، بقدر ما ينير ونحن نسمى نوره الانارة . وعلينا أن نتفكر فيما يتصل بها وينتمى إليها ، كما نتفكر فى طريقة حدوثها والمكان الذى تتم فيه . إن كلمة « المنير » تدل على ما يضىء ويشع ويسطع . والانارة هى التى تكفل الظهور ، وهى التى تمنح الظاهر حرية الظهور .

---

(١) كما يوصف أيضا فى الكتابات الرومانية المتأخرة بالفيلسوف الباكى . ولعل هذا أن إلى جهامته وجديته وحسه التراجيدى العميق . ولعله أيضا أن يكون السر فى إعجاب نيتشه به وحبه له ، حتى أنه لم يجد فى الفكر اليونانى كله قرينا له !.

والحرية[1] هى مجال اللاتحجب (أو التكشف). والكشف (أو اللاحجب) هو الذى يدبر أمره. وعلينا بعد أن نسأل عما ينتمى بالضرورة لهذا الكشف، ونرى إن كان التكشف (اللاتحجب) والانارة هما نفس الشىء.

لن يغنينا الرجوع إلى معنى كلمة «اليثيزيا[2]» شيئا ولن نجنى منه ثمرة، ولا بد أيضا من التريث قبل أن نقرر إن كان ما نفهمه عادة من «الحقيقة» و«اليقين» و«الموضوعية» و«الواقع» يرتبط أدنى إرتباط بما يشير إليه تكشف (لاتحجب) الفكر وإنارته. لعل الفكر الذى يتبع مثل هذه الاشارة أن يستشكل عليه أمر أجل وأسمى من تأكيد الحقيقة الموضوعية كما تؤخذ على معنى العبارات (أو القضايا) الصادقة. ماالسر فى ذلك التسرع الذى يدفع البعض دائما إلى نسيان الذاتية التى ترتبط بكل موضوعية؟ وما الذى يجعلهم، كلما لاحظوا هذا الارتباط بينهما، يحاولون تفسيره بالاعتماد على أحد طرفيه أو باضافة طرف ثالث يمكنه الجمع بين الموضوع والذات؟ ولماذا يأبون فى عناد أن يتصوروا مرة واحدة إمكان أن يعلن الارتباط بين الذات والموضوع عن ماهيته فى ذلك الذى يضمن ماهية

---

(١) حرفيا: الحر

(٢) فى الاصل باليونانية ἀληθεια — ولم اشأ ترجمتها باللاتحجب (التكشف من طوايا الخفاء والتحجب) ولا «بالحقيقة» حتى لا أتعجل تفسير المؤلف لها.

الموضوع وموضوعيته ، وماهية الذات وذاتيتها ، أى يضمن قبل ذلك المجال الذى تتحقق فيه علاقتهما المتبادلة ؟ إن المشقة التى نكابدها من التفكير فى هذا « الصامن » قبل أن تتيسر لنا القدرة على التطلع إليه لاترجع إلى قصور الفهم السائد ، ولا إلى الضيق بالنظرة الرحبة التى تقلق المألوف وتزعج المعتاد الذى درجنا عليه . فالأولى من هذا أن نرجع سببا آخر . فنحن نعرف أكثر مما نطيق ، ونتسرع فى الاعتقاد تسرعا لايتيح لنا أن نجرب السؤال، ونسكن إليه . ذلك أن هذه التجربة وهذا السكن فى أشد الحاجة إلى القدرة على الاندهاش من البسيط والاطمئنان إلى هذا الاندهاش كما يطمئن المرء إلى وطنه وبيته .

وطبيعى أن هذا البسيط لن يقدم لنا بمجرد ترجمة كلمة « اليثيزيا » ترجمة ساذجة تعبر عن معناها الحرفى أو نردد أن هذا المعنى هو « اللاتحجب » . إن اللاتحجب هو الطابع الأساسى الذى يميز ذلك الذى تمكن من الظهور بالفعل وترك التحجب أو الخفاء وراءه . وهذا هو معنى الحرف (a) الذى تبدأ به الكلمة ، وهو الحرف الذى وصفه عالم النحو والقواعد فى مرحلة متأخرة من مراحل الفكر اليونانى بأنه الألف (a) السالبة أو النافية . إن العلاقة « بالليثيه[1] » أو التحجب وبهذا التحجب نفسه لن

---

(٢) فى الاصل باليونانية [illegible] (الخفاء أو التحجب)

تفقد وزنها إن نحن اقتصرنا على تجربة اللامتحجب تجربة مباشرة وفهمناه بمعنى الظاهر أو الحاضر والكائن.

إن الاندهاش لايبدأ الا بالسؤال عن معنى هذا كله والطريقة التى تم بها ، ولكن كيف يمكننا الوصول إليه ؟ أيكون ذلك بالإقبال على نوع من الاندهاش الذى يتطلع إلى ما نصفه بالانارة والكشف[1] ؟ .

إن اندهاش الفكر يعبر عن نفسه بالسؤال . يقول هيراقليطس: « كيف يتسنى لامرىء أن يحجب نفسه عما لا يغيب أبدا[2] ؟ » .

وعبارة هيراقليطس السابقة تعد الشذرة السادسة عشرة من شذراته الباقية . ولعلها تستحق أن تكون الشذرة الأولى ، نظراً لمنزلتها من الشذرات الأخرى وقدرتها الفائقة على الاشارة والايحاء .

وقد ذكر كليمنس السكندرى (من حوالى سنة ١٥٠ إلى سنة ٢١٥

---

(١) حرفيا : اللامحجب .

(٢) فى الأصل باليونانية :

τὸ μὴ δῦνόν ποτε πῶς ἄν τις λάθοι

(تومى دينون بوتى بوس أن تيس لاثوى ؟) أى كيف لانسان أن يختفى أو يحتمى من ذلك الذى لا يغيب أو لايهوى ولايتدهور أبدا ؟ . والترجمة التى يأخذ بها هيدجر هى ترجمة العالمين « ديلز وكرانس » اللذين كان لهما فضل تحقيق نصوص الفلاسفة السابقين على سقراط فى طبعتهما المشهورة .

بعد الميلاد) هذه العبارة فى كتابه « المربى[1] » لتأييد إحدى أفكاره اللاهوتية والتربوية . فهو يستشهد بشذرة هيراقليطس ويقدم لها قائلا : « ربما استطاع انسان أن يتخفى بعيداً عن النور المدرك المحسوس ، ولكن من المستحيل عليه أن يفعل ذلك مع النـــــور الروحى ، أو كما يقول هيراقليطس..[2] » (المربى « الكتاب الثالث ، الفصل العاشر) .

وكليمنس السكندرى يقصد بهذه العبارة أن الله محيط بكل شىء ، مطلع على كل مايفعله الانسان ، لاتخفى عليه خطيئة ارتكبها فى الظلام . لهذا نجده يقول أيضا فى موضع آخر من كتابه السالف الذكر : « ولهذا لن يسقط انسان ، حرص على أن يرعى الله ، فى كل فعاله[3] » . (الكتاب الثالث ، الفصل الخامس) من ذا الذى يمكنه أن يمنع كليمنس السكندرى من وضع عبارة هيراقليطس فى سياق التصور المسيحى وفقا

---

(١) وهو الكتاب المعروف باسم بايداجوجوس (Paidagogos)

(٢) ذكر المؤلف هذه العبارة فى الأصل باليونانية :

λήσεται (!) μὲν γὰρ ἴσως τὸ αἰσθητὸν φῶς τις, τὸ δὲ νοητὸν ἀδύνατόν ἐστιν, ἢ ὥς φησιν Ἡράκλειτος ...

(٣) فى الأصل باليونانية :

« οὕτως γὰρ μόνος ἄπτωτός τις διαμένει, εἰ πάντοτε συμπαρεῖναι νομίζοι τὸν θεόν

لأهدافه اللاهوتية والتربوية وبعد انقضاء سبعة قرون عليها ؟ ومن ذا الذى يمكنه أن يحول بينه وبين تفسيرها على طريقته ؟ . إن هذا الرجل - الذى يعد من آباء الكنيسة الأول — يذكر العبارة وفى ذهنه ذلك المذنب الذى يحاول أن يتخفى بعيداً عن النور (الإلهى) . أما هيراقليطس فيتحدث عن البقاء فى حالة الاحتجاب . وكليمنس يقصد النور المتعالى على عالم الحس أى اله العقيدة المسيحية[1] . أما هيراقليطس فلا يذكر إلا ذلك الذى « لايغيب أبدا » . ولو سألنا : هل تعنى « لا » التى نؤكدها فى هذه العبارة نوعا من القصر والتحديد لبقى السؤال فى هذا الموضع والمواضع التالية مفتوحا .

ماذا عسى أن نستفيد من رفض التفسير اللاهوتى لهذه الشذرة بحجة أنه تفسير خاطىء ؟ ربما تصور البعض أننا نريد من وراء الملاحظات التالية أن نزهو بتقديم تفسير صحيح مطلق لنظرية هيراقليطس ، ولكننا فى الواقع سنقصر كل جهودنا على البقاء بالقرب من كلمة هيراقليطس التى تنطق بها عبارته السابقة ، فلعل هذا أن يسهم فى هداية فكر يأتى فى المستقبل إلى أفق نداء لم يسمع صوته بعد .

---

(٥) حرفيا : (ولهذا السبب وحده إذن لا يسقط أحد أبـدا إن هو استمسك بأن يكون الله بالنسبة إليه حاضرا فى كل مكان) .

(٥) يكمل هيدجر العبارة بالكلمة اليونانية τὸν θεόν: (أى الاله) .

ولما كان هذا النداء يصدر عن الوعد الذى يخضع له الفكر ويلتزم به ، فليس المهم هنا أن تقيم وتوازن لنعرف من هم المفكرون الذين اقتربوا من هذا النداء ولامدى اقترابهم منه . بل الأولى من ذلك أن نوجه كل جهودنا إلى محاولة الاقتراب من مجال ذلك الذى يستحق منا عناء التفكير فيه ، من خلال الحوار الذى نقيمه مع مفكر قديم .

إن أصحاب النظر والبصيرة يعلمون أن هيراقليطس يتحدث إلى أفلاطون على نحو يختلف عن حديثه إلى أرسطو أو أحد آباء الكنيسة أو هيجل أو نيتشه . ومن تمسك بهذه التفسيرات التاريخية المتنوعة ، فسيجد نفسه مضطرا إلى اعتبارها تفسيرات تتفاوت صحتها على قدر علاقتها بهذا المفسر أو ذاك ، وسيجد أن هذا التنوع فى التفسير سيهدده بمواجهة شبح النسبية المفزع . ما السبب فى هذا ؟ لأن الخطأ التاريخى الذى تنطوى عليه هذه التفسيرات يكون فى هذه الحالة قد تخلى عن الحوار المتسائل مع المفكر ، بل لعله ألا يكون قد دخل بالمرة فى مثل هذا الحوار .

إن الوجه الآخر لكل تفسير يقدم لتفكير المفكر عن طريق الحوار معه إنما هو علامة خصوبة لم تقل أو لم يعبر عنها ، مطوية فى ذلك الذى لم يستطع هيراقليطس نفسه أن يقوله (أو يعبر عنه) إلا عن طريق النظرات التى قيضت له وحده . وكل محاولة لتعقب نظرية هيراقليس الموضوعية الصحيحة لن تخرج عن كونها محاولة تبتعد بنفسها عن ذلك الخطر المبارك الذى يصيب الانسان حين تصيبه حقيقة فكر ما .

والملاحظات التالية لاتؤدى إلى أية نتيجة ، إنها تكتفى بالاشارة إلى الحدث .

صيغت عبارة هيراقليطس على شكل سؤال . والكلمة التى ينتهى بها هذا السؤال انتهاءه إلى غايته (التيلوس [١]) تسمى ذلك يبدأ منه السؤال نفسه . إنه المجال الذى يتحرك فيه الفكر . والكلمة التى يرتفع نحوها السؤال هى « لاثوى [٢] » هل هناك أيسر من القول بأن

---

(١) وهو الهدف أو الغرض أو الغاية أو الكمال المتحقق ، ومنها تأتى الغائية (التليولوجيا) — وقد دخلت الكلمة فى اللغة الألمانية على يد فيلسوف عصر التنوير المعروف كرستيان فولف (الفلسفة العقلية ، ١٨٢٨ ، الجزء الثالث ، ٨٥) ولكن الغاية والغائية ترتبطان أصلا بنظرية أرسطو عن العلة الغائية (تيلوس) تميزا لها عن العلة الفاعلية (ايتيا) . غير أن التفسير الغائى الطبيعة والكون والكائنات العضوية بوجه خاص يمتد عبر تراث طويل يمسك أنا كسا جوراس بطرفه الأول (فكرته عن النوس أو العقل الكونى) ويتصل مع أرسطو وآباء الكنيسة المسيحية والفلاسفة المدرسيين فى العصر الوسيط وليبنتز الذى حاول التوفيق بين التفسيرين الآلى والغائى بعد أن استبعد ديكارت هذا التفسير الأخير من العلم ، وكانت الذى أثبت الغائية الذاتية ولم يسمح بالغائية الموضوعية فى الطبيعة إلا على سبيل التمثيل ، لأننا لن نستطيع البرهنة عليها أو تفسيرها فى الظواهر الطبيعية والعضوية ، واستمر الاشكال الذى طرحه كانت طوال القرن التاسع عشر دون تغيير يذكر ، حتى جاءت البحوث الطبيعية والبيولوجية الحديثة (بلانك ودريش وأوكسكيل) فأثبتت وجود الغائية فى الطبيعة والحياة العضوية .

(١) فى الأصل باليونانية λαθοι

« لانثانو[١] » .(اختفى وتحجب) والماضى الناقص منها (الاثون) تعنى أنى أظل مخفياأو محتجبا ؟ ومع هذا كله فنحن لازلنا عاجزين عن الوصول إلى المعنى المباشر الذى نطقت به هذه الـكلمة .

يروى لنا هوميروس (الالياذة، النشيد الثامن ، البيت ٨٣وما بعده) كيف كان أوديسيوس يستمع إلى المغنى ديمودكوس وهو يترنم بأغنياته الحزينة وأغنياته المرحة فى بلاط ملك « الفاقيين » ، وكيف كان يخفى رأسه فى كل مرة ويبكى دون أن يلحظه الحاضرون . يقول البيت الثالث والتسعون من هذا النشيد ماترجمته : « عندئذ ذرف الدموع ، دون أن يلحظه الآخرون جميعا[٢] . غير أن ترجمة « فوس[٣] » أكثر اقترابا من

---

(١) فى الاصل باليونانية

λανθάνω والماضى الناقص منها ἔλαθον

(٢) البيت الاصلى :

ἔνθ᾽ ἄλλους μὲν πάντος ἐλάνθανε δάκρυα λείβων

(٣) هو يوحنا هينريش فوس (١٧٥١ — ١٨٢٦) من أشهر الشعراء والمترجمين فى القرن الثامن عشر ، وأشدهم حماساً فى نزعته الـكلاسيكية . تأثر بهردر وكلوبشتوك، واتصل بجوته الذى قدر ترجماته وأشاد بحرصه على الاوزان والبحور الاصلية ووفائه للمعنى والحرف . كتب عدداً كبيراً من القصائد والملاحم الشعرية التى تهتم بوصف الحياة الريفية ولا تخلو من الجمود والعقلانية . ولا يكاد الناس يذكرون له اليوم إلا ترجماته الامينة الفخمة لملحمتى هوميروس الخالدتين، ==

القول اليونانى ، لأنها تنقل الفعل الهام « أخفى » (الاتنانى[1]) إلى اللغة الألمانية : « أخفى الدموع المتساقطة عن بقية الضيوف . ولكن « الاتنانى » ليست فعلا متعديا وإنما تعنى « ظل مخفيا أو محتجبا » أى من حيث هو إنسان يذرف الدموع والبقاء مخفيا أو محتجبا » هو الكلمة الأساسية فى اللغة اليونانية ، أما اللغة الألمانية فتقول : « بكى دون أن يلحظه الآخرون . وبهذا المعنى أيضا تترجم عبارة أبيقور المعروفة « لاثى بيوزاس[2] » (عش فى الخفاء) . أما معناها الأصلى كما فكر فيه اليونان فهو : « ابق — بوصفك ذلك الذى يحيا حياته مخفيا أو محتجبا » . والخفاء أو التحجب هو الذى يحدد هنا أسلوب كينونة الانسان — (أو حضوره) — بين الناس . واللغة اليونانية تكشف بطريقة قولها عن أن التحجب (التخفى) ، أى البقاء فى التحجب والخفاء ، أسلوب فى الكينونة (أو الحضور) يفوق جميع الأساليب الأخرى . والخاصية الأساسية للكينونة نفسها تتحدد عن عن طريق البقاء فى (حالة) الخفاء (التحجب) أو حالة اللاتحجب .

= وذلك على الرغم من ترجماته الأخرى عن الأدب الرومانى (فرجيل وهوراس وأوفيد وبروبرتيوس) .

(١) فى الأصل باليونانية ἐλάνθανε

(٢) فى الأصل باليونانية λάθε βιώσας أى عش منطويا متوحداً بعيداً عن إزعاج الناس ! .

ولسنا بحاجة للرجوع إلى اشتقاق كلمة « اليثيزيا » — وهو اشتقاق قد يبدو ظاهر المرونة — لكى نعرف أن كينونة الكائن (أو حضور الحاضر) لاتعبر عن نفسها فى اللغة إلا من خلال الظهور ، والتبدى ، والافصاح عن النفس ، والحضور، والوجود ، والانبثاق ، والمظهر . وما كان لهذا كله أن يتسق ويتناغم فى ثنايا الوجود اليونانى واللغه اليونانية لو لم يكن البقاء فى التحجب أو اللاتحجب هو الخاصية السائدة التى لاتحتاج إلى التعبير عن نفسها فى اللغة ، لأن هذه اللغة نفسها تصدر عنها .

والتجربة اليونانية تنظر إلى أوديسيوس بما يتفق مع وجهة النظر هذه . فهى لاتعد الضيوف الحاضرين بمثابة ذوات تتصور أوديسيوس الباكى من خلال مسلكها الذاتى وكأنه موضوع لاتدركه ، بل الأولى من ذلك أن نقول إن التجربة اليونانية تتصور أوديسيوس الباكى وقد أحاط به التحجب (الخفاء) فتعذر على الحاضرين أن يروه . إن هوميروس لايقول إن أوديسيوس حجب دموعه . والشاعر القديم لايقول كذلك إن اوديسيوس الباكى قد حجب نفسه وإنما يقول إن أوديسيوس بقى محجوباً . ولا بد لنا من معاودة التأمل فى هذه الواقعة ، مهما تعرضنا لخطر الوقوع فى التزيد والفضول . فبغير التبصر المتأنى بهذه الواقعة يظل فى نظرنا تفسير أفلاطون للكينونة (الوجود أو الحضور) بأنها مثال(ايدايا) نوعا من التعسف أو الصدفة .

بيد أن هوميروس يقول فى بيت متقدم على الأبيات التى اقتبساها

فى السياق السابق (وهو البيت السادس والثمانون) ماترجمته (على لسان « فوس » ووفقا لأسلوب اللغة الألمانية فى التعبير) : —

(أخفى أوديسيوس رأسه) «حتى لا يلمح الفاقيون الجفون الدامعة[1] ».
ولكن فوس لا يترجم الكلمة الأساسية « أيديتو[2] » . فأوديسيوس قد خجل وغلب عليه الحياء من أن يبدو باكيا يذرف الدموع أمام الفاقيين . أليس من الواضح أن هذا يساوى القول بأنه أخفى (حجب) نفسه خجلا أو حياء من الفاقيين ؟ أم أن علينا أن نفكر أيضا فى الخجل (أيدوس[3]) من ناحية البقاء فى التحجب ، إذا حاولنا أن نقترب من ماهيته التى جربها اليونان ؟ لو صح هذا لكان معنى « الشعور بالخجل » هو شعور المرء بالأمان والبقاء متخفيا (أو محتجبا) فى ظل الرجاء والتماسك .

من هذا المشهد الذى صور فيه الشاعر اليونانى أوديسيوس وهو يبكى فى الخفاء يتبين لنا كيف جرب الشاعر كينونة الكائن ، وهى معنى

---

(١) ورد البيت فى الأصل باليونانية :

αἴδετο γὰρ φαίηκας ὑπ' ὀφρύσι δάκρυα λείβων

(٢) αἴδετο (أى خجل أو غلب عليه الحياء)

(٣) فى الأصل باليونانيه : αἰδῶς

الوجود الذى أصبح قدرا قبل أن يتاح التفكير فيه . إن الكينونة (أو الحضور) هى التحجب الذى يغمره النور : هذا التحجب يناسبه الخجل . والخجل هو التخفى المتهيب أمام اقتراب الكائن (ساعة كينونته) .وهو طى هذا الكائن فى القرب المصون[١] لذلك الذى لا ينفك فى (حالة) حضور ، هذا الحضور الذى يظل (بدوره) تحجبا متزايدا . وهكذا ينبغى علينا أن نفكر فى الخجل وكل ماهو قريب منه رفيع الشأن على ضوء البقاء فى التحجب .

وهكذا ينبغى علينا أيضا أن نهيىء أنفسنا لاستعمال كلمة يونانية أخرى - تنتمى للجذر « لاث » - بطريقة تنم عن قدر أكبر من التأمل وإمعان الفكر . والكلمة هى « ابيلانثانسثاى »[٢] . ونحن نترجمها فى العادة ترجمة صحيحة « بالنسيان » . وتصور لنا هذه الدقة المعجمية أن كل شىء على مايرام . بل إننا لنفعل هذا وكأن النسيان واضح وضوح الشمس . وقد لايخلو الأمر من ملاحظة عابرة يعلق بها البعض على هذه الكلمة اليونانية فيقول لنا إنها تتضمن معنى البقاء فى التحجب والخفاء .

لكن مامعنى « النسيان » ؟ .

---

(١) أو ضم هذا الكائن فى القرب الذى لا يمس (أو الجوار المصون) لذلك الذى لا ينفك فى حالة حضور .

(٢) ἐπιλανθάνεσθαι (بنسى)

إن المتوقع من الانسان الحديث ـ الذى يسعى جهده لكى ينسى بأقصى سرعة ممكنة ـ أن يعرف ماهو النسيان . ولكنه لايعرف عنه شيئا . لقد نسى ماهية النسيان ، هذا إن كان قد تسني له أن يفكر فيه تفكيرا كافيا ، أى يتطلع بفكره إلى المجال الذى تتحقق فيه ماهية النسيان . والشعور القائم باللامبالاة وعدم الاكتراث بماهية النسيان لايرجع بحال من الاحوال إلى أسلوب الحياة المتعجلة العابرة التى نحياها اليوم . فكل مايحدث من جراء هذه اللامبالاة إنما يلزم عن ماهية النسيان . ذلك أن من طبيعة هذا النسيان أن يبتعد عن نفسه أو يفلت منها لكى يغوص فى قرارة تحجبه وتخفيه . ولقد جرب اليونان «الليثى[1]» أو النسيان وعرفوا أنه هو قدر الحجب والاخفاء .

يقول الفعل اليونانى (لانثانوماى[2]) مامعناه : إننى ابقى بالنسبة لنفسى محجوبا ـ وذلك بالقياس إلى علاقة اللامحتجب بى . بهذا يكون اللامحتجب من ناحيته محتجبا ، كما أكون أنا أيضا محتجبا من ناحية علاقتي به . وهكذا يهوى الكائن (الحاضر) فى التحجب بحيث أبقى فى أثناء هذا الحجب محتجبا بالنسبة إلى نفسى ، باعتبار أننى ذلك الذى ينفلت منه الكائن . وفى نفس الوقت يحتجب هذا الحجب من ناحيته . ومثل هذا يحدث فيما نقصده عادة بقولنا : لقد نسيت (شيئا ما) . غير أن هذا الشىء ليس

---

(١) فى الأصل باليونانية λήθη

(٢) فى الأصل باليونانية λανθάνομαι

هو وحده الذى يغيب عنا عند النسيان . فالنسيان ذاته يهوى فى حجب (اخفاء) من ذلك النوع الذى يوقعنا نحن أنفسنا مع علاقتنا بالمنسى فى التحجب . ولهذا السبب يؤكد اليونان الفعل « أنا ابقى منسيا بالنسبة لنفسى » (ابيلانثانوماى[1]) فى صيغة المجهول التى تفيد المعلوم فيزيدونه حدة . ولهذا أيضا لاتطابق صفة التحجب الذى يقع فيه الانسان فى نفس الوقت على علاقته بذلك الذى يفلت من الانسان عن طريقه (أى عن طريق التحجب) .

هكذا يتبين من أسلوب اللغة اليونانية فى إستخدام فعل لانثانا ين[2] » (الاحتجاب أو البقاء فى حالة التحجب) استخداما يبرز أهميته وصدارته، كما يتبين من تجربة النسيان من خلال البقاء فى حالة التحجب ، أن « لانثانو[3] » (أى أبقى متحجبا) لاتدل على أسلوب من اساليب سلوك الانسان الأخرى المتعددة ، وإنما تدل على الخاصية الأساسية التى يتسم بها مسلكه كله مما هو كائن (حاضر) أو غائب[4] ، وهذا إذا لم تكن هى الخاصية الأساسية للكينونة والغياب نفسهما .

---

(١) فى الأصل باليونانية ἐπιλανθάνομαι

(٢) فى الأصل باليونانية λανθάνειν

(٣) فى الأصل باليونانية λανθάνω

(٦) أو مفتقد الكينونة — راجع الهامش السابق عن كلمة ·An— wesen

وإذا كلمة « ليثو[١] » (ابقى محتجبا) تكلمت إلينا فى عبارة أحد المفكرين ، وإذا هى[٢] جاءت بالاضافة إلى هذا فى ختام سؤال فكرى، فمن الواجب علينا أن نتمعن فى هذه الكلمة ونعمل فيها الفكر بقدر ما يسعنا اليوم من صبر وتعمق وأناة .

إن كل احتجاب (أو بقاء فى حالة التحجب) ينطوى فى ذاته على علاقة بذلك الذى أفلت منه المحتجب (أو انتزع بعيداً عنه) ، ولكنه ظل فى بعض الحالات وعن طريق ذلك الحجب ميالا إليه . واللغة اليونانية تضع ذلك الذى يظل المفلت أو المنتزع من خلال الحجب ميالا إليه — فى حالة المفعول فتقول : « حجب (الدموع المتساقطة) عن الآخرين جميعاً[٣] .. » .

يسأل هيراقليس فيقول : « كيف يتسنى لأحد أن يبقى محتجبا[٤] ؟ » ولكن عن ماذا ؟ عن ذلك الذى تذكره الكلمات التى تسبق هذا السؤال وتبدأ بها عبارة هيراقليطس : الذى لا يغيب أبدا[٥] : و « الأحد » الذى

---

(١) فى الأصل باليونانية λήθω

(٢) أى الكلمة المذكورة .

(٣) وهى العبارة التى سبق ذكرها عن أوديسيوس .

(٤) فى الأصل باليونانية: πῶς ἄν τις λάθοι ;

(٥) فى الأصل باليونانية : τὸ μὴ δῦνόν ποτε

=

تذكره العبارة ليس هو الفاعل الذى يعود عليه بقاء شىء ما فى حالة تحجب ، وإنما « الاحد » المذكور يوضع هو نفسه — بالقياس إلى إمكان بقائه محتجبا — فى موضع السؤال أو الإشكال . إن السؤال الذى يطرحه هيراقليطس لا يبدأ بالتفكير فى التحجب واللاتحجب فى علاقتهما بذلك الانسان الذى قد نميل — بحسب التصور الذى درجنا عليه فى العصر الحديث — إلى وصفه بأنه حامل اللاتحجب إن لم يكن هو صانعه . فالواقع أن سؤال هيراقليطس يفكر — إن جاز هذا التعبير الحديث — بطريقة عكسية . إنه يتفكر فى علاقة الانسان « بما لا يغيب أبدا » كما يفكر فى الانسان من خلال هذه العلاقة .

إننا نترجم البنية اللغوية اليونانية « تومى دينون بوتى[١] » بهذه الكلمات : « ما لا يغيب أبدا » ، وكأن هذا أمر بديهى واضح بذاته . ما معنى هذه الكلمات ؟ ومن أين لنا أن نعرف معناها ؟ ربما تبادر إلى الأذهان أن هذا هو أول ما ينبغى علينا أن نبدأ بالبحث عنه ، ولو أدى بنا هذا البحث إلى البعد عن عبارة هيراقليطس . بيد أننا سنعرض أنفسنا فى هذه الحالة وفى سائر الحالات المشابهة إلى خطر الاسراف والشطط فى البحث .

(ويلاحظ أن الفعل δύνω قد يكون معناه أغيب أو أهوى أو أغوص أو أتبدد أو أنحدر (كما تنحدر الشمس للمغيب) .

(١) فى الأصل باليونانية ، وقد ورد ذكرها فى الهامش السابق مباشرة .

ذلك أننا سنتصور منذ البداية أن البنية اللغوية المذكورة قد بلغت من الوضوح حدا يكفى لحفزنا على التوفر بكل مافى وسعنا على النظر إلى ذلك الذى يصفه تفكير هيراقليطس بأنه « لايغيب أبدا » . ولكننا لن نبعد فى السؤال إلى هذا الحد . كما أننا لن نفصل فيما إذا كان من الممكن طرح السؤال المذكور بهذه الطريقة أو بغيرها : لأن محاولة الفصل فى هذه القضية ستسقط من تلقاء نفسها إذ اتضح أن السؤال عن ذلك الذى يدعوه هيراقليطس بأنه « لا يغيب أبدا » هو فى الحقيقة سؤال لاداعى له . كيف يتضح هذا ؟ وكيف يمكننا أن نتجنب خطر الشطط فى السؤال ؟ .

ليس من سبيل إلى هذا إلا إذا جربنا بأنفسنا أن البنية اللغوية السابقة « تومى – دينون – بوتى » تطرح أمام الفكر قدرا كافيا من القضايا التى تستحق الوقوف عندها ، وذلك بمجرد أن نتناول ماتقوله هذه البنية بالشرح والتفسير .

إن الكلمة الأساسية فيها هى « توديتون [1] » . وهى مرتبطة بالفعل « ديثو [2] » الذى يعنى التوتر [3] والغوص . أما المصدر « دوآين [4] » ، فيعنى الدخول فى شىء بحيث يغيب ويغوص فيه ، كأن نقول مثلا إن الشمس

---

(١) τὸ δῦνον

(٢) δύω

(٣) أى التدثر بالغطاء أو الثياب .

تغيب فى البحر أو تغوص فيه ، أو نقول أيضا : فى مغيب الشمس[1] ، أى قرب حلول المساء ، أو الغياب فى السحب[2] ، أى التلاشى وراءها . إن الغياب بالمفهوم اليونانى يتم فى صورة التحجب أو الاحتجاب .

يتضح لنا الآن ـ وإن يكن هذا على نحو تقريبى ـ أن الكلمتين الأساسيتين ، الغنيتين بالمضمون ، اللتين تبدأ بهما عبارة هيراقليطس وتنتهى ـ وهما « توديتون » (الغائب) و « لاثوى[3] » (البقاء فى حالة التحجب) ـ تتحدثان عن شىء واحد . ومع هذا يبقى السؤال عن مغزى هذا الحديث ومدى صحته قائما . مهما يكن من شىء فإننا نكسب شيئا غير قليل إذا عرفنا أن العبارة تتحرك فى مجال الحجب حركة متسائلة . أم ترانا نقع فريسة وهم شديد بمجرد التفكير فى هذا ؟ يبدو الأمر كذلك فى الواقع ، لأن العبارة تذكر ذلك « الذى لا يغيب أبدا[4] » ومن الواضح أنه ذلك الذى لا يحتجب أبدا ولا يجوز عليه الاحتجاب . إن هذا الاحتجاب مستبعد . صحيح أن العبارة تتساءل عن البقاء فى (طوايا) الاحتجاب . ولكنها تضع إمكان الاحتجاب بصورة حاسمة موضع السؤال[5] ، بحيث يشبه هذا

δύειν

(١) πρὸς δύνοντος ἡλίου

(٢) νέφεα δύνει

(٣) تقدم ذكر هاتين الكلمتين فى صيغتهما الأصلية .

(٤) تقدم ذكر هذا النص فى هامش سابق .

(٥) أى موضع التساؤل والشك .

السؤال فى نهاية الأمر أن يكون جوابا . وهذا الجواب يستبعد إمكان حالة البقاء فى الاحتجاب . والعبارة المؤكدة لاتتحدث إلا فى الصيغة الخطابية للسؤال : ليس فى وسع أحد أن يبقى محتجبا أمام مالا يغيب أبدا. وهى عبارة تكاد توحى لمن يسمعها بأنها أشبه ماتكون بالمبـــدأ أو القاعدة .

ونحن لاتكاد نعدل عن انتزاع الكلمتين الاساسيتين « تو دينوى[1] (الغائب) و « لاثوى[2] » (يبقى متحجبا) بمفردهما ولاتكاد تستمع إليهما فى السياق المتكامل للعبارة حتى يتضح لنا أن العبارة لاتتحرك على الاطلاق فى مجال التحجب بل فى المجال العكسى تماما . ولو أننا غيرنا بنية الكلمات وجعلناها على هذه الصورة « تومى بوتى دينون » (الذى لايغيب أبدا[3]) لاتضح لنا على الفور أن العبارة تتحدث عن ذلك الذى لايغيب أبدا . ولو عمدنا بعد ذلك إلى تحويل أسلوب الكلام من صيغة النفى إلى صيغة الاثبات لاستمعنا إلى ماتصفه العبارة بأنه « لايغيب أبدا » إلا وهو ذلك الذى ينفتح (أو يطلع وينمو) باستمرار . ولقد كان من الضرورى أن تكون الكلمات اليونانية المعبرة عن هذا الوصف هى « تو أئى فيئون[4] » (الذى ينفتح على الدوام) . ونحن لانجد هذا التعبير

---

(١) فى الاصل باليونانية Τὸ δῦνον

(٢) فى الاصل باليونانية λάθοι

(٣) فى الاصل باليونانية Τὸ μή ποτε δῦνον

(٤) فى الاصل باليونانية Τὸ ἀεὶ φύον .

عند هيراقليطس . غير أن المفكر يتحدث عن الفيزيس[1] » وهى إحدى الكلمات الأساسية التى يقوم عليها الفكر اليونانى . وهكذا نكون قد وقعنا على جواب السؤال عن ذلك الذى ينفى هيراقليطس عنه الغياب .

ولكن هل تصلح الاشارة إلى « الفيزيس » (الانفتاح) أن تكون جوابا ، طالما بقى المعنى الذى تفهم به « الفيزيس » غامضا ؟ وماذا تفيدنا العناوين الرنانة من نوع « الكلمة الأساسية »، إذا كانت أصول الفكر اليونانى . وأعماقه لاتكاد تعنينا إلا قليلا ، حتى لنلجأ إلى تغطيتها بأسماء دفعتنا الغفلة إلى استعارتها من مجالات التصور الشائع ؟ إذا كانت « تو- مى - بوتى — دينون[2] » - (الذى لا يغيب أبدا) تعنى « الفيزيس »» فإن الاحالة إلى « الفيزيس »لاتبين لنا ماهو ذلك « الذى لا يغيب أبدا » ، بل إن العكس هو الصحيح : « فالذى لا يغيب أبدا[3] » ، ينبهنا إلى التأمل فى مدى إمكان تجربة « الفيزيس » بوصفه الانفتاح الدائم ، كما ينبهنا إلى كيفية هذه التجربة ولكن ماهو هذا الانفتاح إن لم يكن هو ذلك الذى يكشف عنه (أو يتكشف) على الدوام ؟ بهذا المفهوم تتحرك مقالة العبارة فى مجال الكشف لافى مجال الحجب .

---

(١) والكلمة تترجم عادة بالطبيعة . ولكن المؤلف يفضل — فى هذه الدراسة وغيرها — أن يفهم هذه الكلمة من جهة الفعل الذى جاءت منه ، وهو يدل على النمو ، والطلوع ، والانبثاق ، والتفتح ، والانفتاح ..

(٢) فى الأصل باليونانية ، وقد تقدم النص عليها أكثر من مرة .

(٣) أو حقيقة مقررة .

ولكن كيف يتعين علينا أن نفكر في مجال الكشف وفي هذا الكشف نفسه ، ومن زاوية أية واقعة ينبغي علينا أن نقوم بهذا التفكير بحيث لا نتعرض لخطر الجرى وراء الكلمات وتصيدها؟ إننا كلما أصررنا على تجنب النظر إلى المنفتح دائما ، أي الذى لا يغيب أبدا ، أو تصوره في صورة شيء كائن (أو ظاهر حاضر) ازدادت ضرورة التعرف على ماهية هذا الذى تطلق عليه صفة عدم الغياب أبدا .

إن الرغبة في المعرفة تستحق الثناء في أغلب الأحوال ، اللهم إلا إذا انساقت وراء العجلة والتسرع . ومع ذلك فقد لا نجد طريقة نسير عليها أكثر حذرا ، هذا إن لم نقل أشد إملالا وضجرا ، من طريقة الالتزام بكلمات العبارة (التى قالها هيراقليطس) . ولكن هل التزمنا بها حقا ؟ أم أن التغيير غير الملحوظ في سياق الكلمات وترتيبها قد انحرف بنا إلى التعجل وأضاع علينا فرصة الانتباه إلى ما هو أهم ؟ الأمر كذلك في الواقع. لقد غيرنا من ترتيب هذه الكلمات « تو — مى — دينون — بوتى » وجعلناها على هذه الصورة « تو - مى - بوتى - دينون[1] » وترجمنا « مى - بوتى » ترجمة صحيحة بـ « أبدا » كما ترجمنا « تو - دينون » ترجمة صحيحة « بالغائب » أو « بما يغيب » . وحين فعلنا ذلك لم نقف عند « مى[2] » التى وضعت مستقلة بذاتها قبل « دينون » (الغائب أو

---

(١) تقدم النص على هذه الكلمات اليونانية الأصل .

(٢) مى حرف النفى في اليونانية .

ما يغيب) ، ولا أطلنا التفكير فى « بوتى » (أبداً) التى أخرت بعدها ، ولهذا لم ننتبه إلى الاشارة التى لمح بها حرف النفى « مى » والظرف « بوتى » (أبدا) ، الأمر الذى كان يمكن أن يحفزنا على المزيد من التأنى فى تفسير كلمة « دينون » .

إن « مى » حرف نفى وهى مثل الحرف « أوك[1] » تعنى « لا » ، ولكن بمعنى آخر مختلف ؛ فالحرف « أوك » ينكر على المقصود بالنفى شيئا ما إنكارا صريحا . أما حرف « مى » فيضيف إلى ما يدخل فى مجال نفيه شيئا ما : منعاً ، أو ابعادا ، أو وقاية .

إن « مى . . . بوتى » تقول : « إنه لا . . . أبدا . . . » فماذا إذاً ؟ ألا يكون[2] شىء إلا على ما هو عليه .

إن « مى » (لا) و « بوتى » (أبدا) فى عبارة هيراقليطس يحيطان بالـ « دينون » (الغائب) . والكلمة الأخيرة تعد من الوجهة النحوية اسما لفاعل . وقد ترجمناها حتى الآن بالمعنى الاسمى الذى يبدو أقرب المعانى إليها وقوينا بذلك الظن القريب أيضا بأن هيراقليطس يتحدث عن شىء

---

(١) أ.ك οὐκ (لا)

(٢) الكينونة هنا تنطوى على معنى الحضور والظهور والانفصاح عن الماهية ، وهى — كما سبق — تأتى من الفعل (Wesen) الذى اصطنعه هيدجر على رغم أنف لغته ! .

لايجوز عليه الغياب ، ولكن الحرف والظرف النافيين « مى » و « بوتى » يتعلقان بالدوام (البقاء) والكينونة (الحضور) على هذا النحو أو ذاك. بهذا يكون النفى متعلقا بالمعنى الفعلى لاسم الفاعل « دينون » . ويصدق نفس الشىء على « مى » فى كلمة « ايثون[1] » (الوجود الثابت الباقى) فى قصيدة بار منيدز التعليمية . والبنية اللغوية التى تتألف من الكلمات « تو – مى – دينون – بوتى » تقول : الذى لايجوز عليه الغياب أبدا .

ولو تجرأنا مرة أخرى – ولو للحظة واحدة – على تغيير صيغة البنية السابقة من النفى إلى الاثبات لتبين لنا أن هيراقليطس يفكر فى الانفتاح الدائم ، وأنه لايقصد به أى شىء يمكن أن يوصف بالانفتاح ، ولايريد به كذلك « كل » الذى يتأثر بانفتاح ، وإنما يفكر فى الانفتاح ويقصر تفكيره عليه وحده . والانفتاح الدائم منذ الازل وإلى الأبد يوصف فى

---

(١) اشارة من المؤلف إلى شذرة بارمينديز الثامنة من بقايا قصيدته المشهورة ، وقد وردت الكلمة فى البيت السابع والثلاثين من هذه الشذرة (طبعة ديلز وكرانس) وتقول ترجمة هذه الأبيات: « الفكر وفكرة أن الكينونة كائنة (الوجود موجود) هما نفس الشىء ، فبغير الموجود ، الذى يكون فيه (أى الفكر) معبرا عنه (صراحة) لايمكنك أن تجد الفكر . وليس ثمة شىء خارج الوجود ، إذ أن المويرا (آلهة القدر) قد حكمت عليه بأن يكون كلا وغير متحرك . لهذا سيكون كل ماقرره الفانون ، اقتناعا منهم بأنه حق ، مجرد أسماء : كالنشوء (الصيرورة) والفساد (الفناء) والوجود واللاوجود ، وتغيير المكان وتبدل اللون الساطع » . أنظر كتاب هيدجر ، محاضرات ومقالات ، ص ٢٣١ ومابعدها .

كلمته التى قيلت بعد تفكر فى معناها ـ باسم « الفيزيس » وقد نجد أنفسنا مضطرين إلى ترجمتها « بالمفتوح » وهى ترجمة غير مألوفة وإن تكن وافية بالقصد ، مثلها فى هذا مثل كلمة « نشوء[1] » الشائعة .

وإن هيراقليطس يفكر فى استحالة الغياب[2] . وإذا أخذنا هذا بالمفهوم اليونانى كان معناه استحالة الدخول فى الاحتجاب . فى أى مجال إذن يتحرك القول الذى تنطق به العبارة ؟ إنه ـ حسب المعنى الذى يدل عليه ـ يذكر الاحتجاب ، أى استحالة الدخول فيه والعبارة تدل فى الوقت نفسه على الانفتاح الدائم ، والتكشف المتصل من الأزل إلى الأبد. والبنية اللغوية المركبة من هذه الكلمات : « تو ـ مى ـ دينون ـ بوتى » ـ أى عدم الغياب أبدا ـ تعنى الأمرين معا : الكشف والحجب ، لا بوصفهما حدثين مختلفين ملصقين ببعضهما البعض[3] ، بل بوصفهما شيئا واحدا بعينه ولو انتبهنا إلى هذا لحيل بيننا وبين وضع « تين فيزين[4] » (الانفتاح)

---

(١) حاولت بهاتين الكلمتين أن أقترب من تصرف هيدجر فى الكلمة الاصلية التى استخدمها حتى الآن الدلالة على الانفتاح وهى Aufgehen بعد أن حولها إلى Aufgehung فلعل « المفتوح » أيضا أن يكون غير بعيد عن « الانفتاح » !

(٢) عدم الغياب أو الغياب الذى لا يتم أبدا .

(٣) أو حدثين متميزين تم التقريب بينهما .

(٤) فى الأصل باليونانية (فى حالة المفعول) τὴν φύσιν

بلا تدبر في غموض « تو - مي - دينون - بوتي » . أم أن هذا (التصرف) لا يزال ممكنا ، هذا إن لم يكن ضروريا لا غنى عنه ؟ إن صحت الحالة الأخيرة فلن يجوز لنا أن نقصر تفكيرنا في الـ « فيزيس » على معنى الانفتاح وحده . فهي في الحقيقة ليست كذلك أبدا . ان هيراقليطس نفسه يعبر عن هذا تعبيرا واضحا لا يخلو مع ذلك من السر والغموض حين يقول في الشذرة (١٢٣) من شذراته الباقية :- « فيزيس كريبتستاى فيلاى[1] » (إن الفيزيس تحب التخفي) . ولن نبحث هنا إن كانت الترجمة المعروفة « ماهية الأشياء تميل إلى التخفي » تتصل ولو من بعيد بمجال تفكير هيراقليطس . فقد لا يليق بنا أن ننسب مثل هذا المعنى الشائع لهيراقليطس ، هذا بصرف النظر عن أن التفكير في « ماهية الاشياء » لم يبدأ إلا على يد أفلاطون[2] ولا بد لنا من الانتباه إلى شيء آخر . فالنص يذكر « فيزيس » أو الانفتاح (التكشف) و « كريبتستاى[3] أو الحجب متجاورتين أشد التجاور . وقد يبدو هذا للوهلة الأولى أمراً مستغربا . فاذا كانت « الفيزيس » - بوصفها انفتاحا - تتجنب شيئا أو بالأجرى تزور عن شيء فهي تتجنب التحجب (كريبتستاى) وتزور عنه . غير أن هيراقليطس يفـــــكر

---

(١) في الاصل باليونانية φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ

(٢) حرفيا : لم يبدأ إلا منذ (عهد) أفلاطون . والتصرف يستند إلى دراسة هيدجر التي تجدها في هذا الكتاب عن نظرية أفلاطون عن الحقيقة .

(٣) الكلمتان في الأصل باليونانية ، وقد تقدم ذكرهما .

فيهما[١] من جهة قربهما الشديد من بعضهما البعض . بل إنه يؤكد هذا القرب ، حين يحدده من خلال الفيزيس . إن التكشف يحب التحجب . ما معنى هذا ؟ هل يسعى الانفتاح إلى الاحتجاب ؟ أين يمكن أن يوجد هذا الاحتجاب وبأى معنى من معانى «الوجود» ؟ أم هل تحس «الفيزيس» فى بعض الأحيان ، وعلى سبيل التغيير ، بميل يدفعها إلى التحجب بدلا من الانفتاح ؟ هل تقول العبارة إن الانفتاح يتحول أحيانا إلى تحجب، بحيث يغلب أحدهما مرة والآخر مرة ثانية ؟ لا شىء من ذلك ألبتة . فهذا التفسير يخطىء معنى الحب « فيلاى[٢] » الذى يجمع بين « الفيزيس » و « الكريبتستاى » ويؤكد العلاقة بينهما وهو قبل كل شىء ينسى أهم ما فى العبارة وأولاه بالتفكير ، ونعنى به الطريقة التى يكون بها الانفتاح على صورة الاحتجاب. وإذا جاز لنا فى سياق هذا الكلام عن «الفيزيس» أن نتحدث عن « كينونة الماهية[٣] » ، فإن الفيزيس فى هذه الحالة لا تعنى

---

(١) أى فى الفيزيس (الانفتاح) والتحجب (كريبتستاى)

(٢) $\varphi\iota\lambda\varepsilon\iota$ اى يحب أو يميل إلى شىء

(٣) هنا يستخدم هيدجر كلمة الماهية Wesen كفعل لا اسم ، أى ما يمكن التعبير عنه بالافصاح من الماهية أو عملية حضورها وكينونتها . وهذا التأكيد لجانب « الفعل » أو الصيرورة لا غنى عنه حتى يكون هناك مجال الكلام عن التكشف أو التحجب بوصفهما حدثين لا حالتين مستقرتين .

« الماهية » أى « ما[1] » تـكون عليه الأشياء . وهيراقليطس لايذكر هذا المعنى هنا ولا فى شذرتيه (١ ، ١١٢) اللتين يستخدم فيهما هذه الصيغة « كاتا — فيزين[2] » (حسب الفيزيس). فعبارته لاتفـكر فى « الفيزيس » من حيث هى ماهية ، الأشياء ، وإنما تفـكر فى ماهية (مفهومة كفعل) الفيزيس .

إن الانفتاح بما هو كذلك يميل دائما إلى الانغلاق . وفى هذا الانغلاق يبقى ذاك الانفتاح مطويا . وليس الـكريبتستاى ، بوصفه تحجباً ، مجرد انغلاق ، وإنما هو طى تبقى فيه إمكانية (تحقق) ماهية الانفتاح مصونة ، كما ينتمى إليه الانفتاح بما هو كذلك ويتعلق به . إن التحجب

---

(١) أى « الماذا » أو (الهوتى ὅ τι أى « مائية » الأشياء .

(٢) فى الاصل باليونانية κατά φύσιν وقد وردت هذه الصيغة فى السطر السادس من الشذرة الأولى التى تبدأ بالعبارات الآتية : « إن هيراقليطس ، ابن بلوزون ، من إفيسوس ، يعلم ما يأتى : لن يدرك الناس أبداً معنى القول (المذهب) المقدم هنا ، لاقبل أن يسمعوه ولا على أثر سماعهم اه . فمع أن كل شىء يتم وفقا لهذا المعنى ، فانهم يشبهون غير المجربين ، مهما جربوا أنفسهم مع أمثال الـكلمات والأعمال التى أشرحها ، بتقسيم كل منها وتفسيره حسب طبيعته وعلى النحو الذى ينبغى له » . — أما الشذرة (١١٢) التى يشير إليها هيدجر فهى التى تقول : « التفـكير السليم هو الـكمال الأعظم ، والحـكمة تـكمن فى قول الحقيقة والعمل وفقا للطبيعة بالانصات إليها » .

يكفل للتكشف ماهيته . وفى التحجب يسود على عكس من ذلك مسلك الميل إلى التكشف . وماذا عسى أن يكون التحجب إن لم يتمسك باتجاهه نحو الانفتاح ؟ .

وهكذا لاتنفصل « الفيزيس » عن « الكريبتستاى » ، وإنما يميل أحدهما لصاحبه . إنهما نفس الشيء ، ومثل هذا الميل يمكن أحدهما من الانعام على الآخر بماهيته الخاصة به . هذا الفضل المتبادل هو ماهية الحب (فيلاين) والمحبة (فيليا) . وفى هذا الميل الذى يؤلف بين الانفتاح والاحتجاب تكمن ماهية « الفيزيس » بكل امتلائها وخصوبتها .

لهذا يمكن أن تترجم الشذرة (١٢٣) التى تقول « إن الفيزيس تحب التحجب[1] على هذا النحو : « إن الانفتاح (من خلال التحجب) ينعم بالفضل على التحجب » .

ولكننا سنظل نفكر فى « الفيزيس » تفكيرا عابرا غير متعمق إذا تصورنا أنها لاتخرج عن الانفتاج أو اتاحة الانفتاح ونسبنا إليها بعد ذلك خصائص من نوع ما ، وأغفلنا خلال ذلك الأمر الحاسم ، ألا وهو أن التكشف لن يستبعد التحجب فحسب ، بل إنه يحتاج إليه لكى يمكنه أن يفصح عن ماهيته بوصفه تكشفا . إذا فهمنا « الفيزيس » بهذا المعنى جاز لنا عندئذ أن نقول « تين فيزين » (حسب الفيزيس) بدلا من « تو - مى - ديتون - بوتى) (الذى لايغيب أبدا) .

---

(١) فى الأصل باليونانية ، وقد تقدم النص عليها فى هامش سابق .

هاتان التسميتان تصفان المجال الذى تسوده العلاقة الغامضة بين الكشف والحجب . هذه العلاقة تنطوى على الوحدة التى تميز الواحد ؟ « المين[1] » الذى يرجح أن يكون المفكرون الأولون قد عاينوه فى ثرائه وبساطته ، ثم بقى بعد ذلك مستغلقا على المفكرين الذين جاءوا بعدهم . إن « عدم الدخول فى الاحتجاب » (تو - مى - ديئوس - بوتى) لايقع أبدا فى قبضة الاحتجاب ولا يتلاشى فيه ، ولكنه يظل ميالا إلى التحجب ، لأنه على الدوام انبثاق من الحجب ، وذلك بحكم كونه عدم الدخول فى.. إن الفكر اليونانى حين يعبر عن « ذلك الذى لايغيب أبدا » (تو - مى - دينون - بوتى -) إنما يعبر كذلك بصورة ضمنية عن التخفى أو التحجب (كريبتستاى) وبهذا يذكر ماهية « الفيزيس » الكاملة التى تغلب عليها المحبة (فيليا[2]) وتضمها بين الكشف والحجب .

ربما كانت المحبة (فيليا) التى تشير إليها الشذرة (١٢٣)، والتجانس الخفى أو الانسجام غير المنظور (هارمونيا أفانيس) الذى تذكره الشذرة (٥٤) تعبيرا عن نفس الشىء[3] ، هذا بشرط أن تظل البنية -

---

(١) فى الأصل باليونانية ἕν.

(٢) فى الأصل باليونانية φιλία

(٣) تشير هذه العبارة إلى الشذرة (١٢٣) التى سبق ذكرها أكثر من=

التي يتلاحم بفضلها الكشف والحجب - هي أخفى الخفايا ، لأنها هي التي تتيح الظهور لكل مايظهر وتنعم به عليه .

والاشارة إلى « الفيزيس » و« الفيليا » (المحبة) و « الهارمونيا » (الانسجام) قد خففت من طابع عدم التحديد الذي جعلنا ندرك « ذلك الذي لايغيب أبدا » (تو - مي - دينون - بوتي) وأتاح لنا الاستماع إلى صوته . ومع هذا فنحن نحس الآن برغبة ملحة - قد يتعذر علينا التحكم فيها - في التعبير الحي الملموس عن المقصود بالكشف والحجب ، وذلك بدلا من التفسير المجرد من الصور العينية والمكانية . ولكننا سنتبين أننا نطرح هذه المسألة بعد فوات الأوان . لماذا ؟ لأن ذلك « الذي لا يغيب أبدا[1] » صفة يطلقها الفكر (اليوناني) المبكر على مجال المجالات جميعا ، وإن كان من الضروري أن نؤكد أنه ليس جنس الأجناس الذي تتدرج تحته أنواع مختلفة من المجالات . إنه ذلك الذي يمكن التعبير عنه بأنه أشبه بالمكان الذي يضم كل مايمكن أن ينتمي إليه . بهذا المعنى يكون مجال « مالايغيب أبدا » مجالا فريدا استمد تفرده هذا من رحابته الشاملة الجامعة » . فكل مايتصل بحدث الكشف — إذا جرب على وجه

= مرة وهي التي تقول « الفيزيس تحب التحجب » (أو تميل للتخفي) ، كالشير إلى الشذرة (٥٤) التي تقول : « الانسجام غير المنظور أقوى من الانسجام المنظور » .

(١) العبارة في الاصل باليونانية ، وقد تقدم ذكرها مرارا .

الصحيح — ينمو فيه نموا شاملا جامعا[1]. إنه هو « العيني الملموس » على الاصالة. ولكن كيف يمكن أن نتصور هذا المجال من خلال الشروح السابقة التي تتسم بالتجريد — في صورة عينية ملموسة ؟ لن يكون لهذا السؤال مايبرره إلا إذا غفلنا عن حقيقة هامة، وهي أنه لايجوز لنا أن نهجم على تفكير هيراقليطس بأوصاف من نوع « العيني » « والمجرد » « والحسي » و « غير الحسي » و « العياني » و « غير العياني ». فتعودنا على مثل هذه الأوصاف التي ألفناها منذ زمن طويل لايضمن لها الأهمية البالغة التي ننسبها إليها. فقد يتفق لهيراقليطس أن يقول كلمة تدل على شيء عياني بينما يريد في الواقع أن يفكر في شيء غير عياني بالمرة. ولعل هذا أن يوضح لنا أن مثل هذه الأوصاف والتحديدات لاتسعفنا فيما نحن بصدده.

يمكننا على ضوء الشرح السابق أن نضع « الذي ينمو على الدوام[2] » في موضع « الذي لايغيب أبدا » وذلك إذا راعينا شرطين، أولهما أن نفكر في « الفيزيس » من ناحية التحجب، وثانيهما أن نفهم « فيثون[3] » فهمنا لفعل (النمو). ولو حاولنا أن نعثر على كلمة « أئي - فيثون[4] » (النمو الدائم) لضاعت محاولتنا سدى، ولوجدنا بدلا منها

---

(١) يوضح المؤلف هذا المعنى بذكر الفعل اللاتيني (concrescit) الذي يفيد نمو الأشياء مجتمعة.

(٢) في الاصل باليونانية τὸ ἀεὶ φύον (الناس أبدا أو النمو الدائم)

(٣) في الاصل باليونانية φύον

(٤) في الاصل باليونانية ἀεὶ φύον (النمو الدائم)

كلمة «أئى ـ زوئون» (الحى أبدا أو الحياة الدائمة) فى الشذرة (٣٠)[1].
وفعل « الحياة » يعبر عن معنى يمتد إلى أفق رحب ، ويمد قصى ، وعمق حميم ، وهو نفس المعنى الذى كان يقصده نيتشه فى العبارة التى دونها بين سنتى ١٨٨٥ ، ١٨٨٦ عندما قال : ـ « الوجود — ليس لدينا من تصور عنه سوى تصور « الحياة » ـ وكيف يتسنى لميت أن « يوجد[2] » ؟ .

كيف يتعين علينا أن نفهم كلمة « الحياة » إذا اعتبرناها ترجمة أمينة للكلمة اليونانية « زين[3] » ؟ إن المصدر والفعل فى حالة ضمير المتكلم يتضمنان الجذر « زا » . وطبيعى أننا لن نستطيع التوصل إلى المفهوم اليونانى عن الحياة مهما بذلنا من جهد لاستخراج معناها من هذه البنية الصوتية (زا) .

ولكننا نود أن ننبه إلى أن اللغة اليونانية ـ وبخاصة على لسان شاعريها هيرميروس وبندار — تستخدم كلمات تبدأ بالسابقة « زا » مثل

---

(١) يشير المؤلف إلى الشذرة (٣) التى تقول : هذا النظام الكونى ، وهو (نظام) واحد بالنسبة لكل إنسان (ولكل شىء) ، لم يوجده أحد من الآلهة ولا من البشر ، بل كان دائما ويكون وسوف يكون ناراً حية دائمة ، تتوهج بمقدار وتخبو بقدار » — أما الكلمة التى تدل على الحياة الابدية الدائمة فهى (deizoov) .

(٢) من إرادة القوة ، العبارة رقم ٥٨٢ .

(٣) هى الحياة باليونانية ζῆν ومنها يأتى الفعل ζάω (أحيا) وإليهما تشير العبارة التالية ، وكلاهما يقوم على الجذر « زا » — ζα

« زاثيئوس » (الهى جدا أو مقدس جدا ، « زامينيس » (شديد أو عنيف جدا) ، « زابيروس[1] » (نارى جدا). ويفيدنا علم اللغة أن السابقة « زا » تدل على التأكيد أو التشديد . ولكن هذا « التشديد » لا يقصد به الزيادة الميكانيكية ولا الديناميكية . فالشاعر بندار يصف بقاعا وجبالا ، ومروجا وشطئانا بأنها « زاثيئوس - الهية جدا » ، وهو يلجأ إلى هذا الوصف عندما يريد أن يقول إن الالهة طالما تجلت لها وأطلت عليها (من عليائها) وعبرت عن حقيقتها ووجودها من خلال هذا التجلى والظهور. فالبقاع لها قداسة خاصة لأنها تنبثق أو تتفتح انفتاحا خالصا حين تتيح للظاهر أن يظهر . وكذلك تعنى « زامينيس » (شديد جدا) ذلك الذى يتيح للعاصفة بكل شدتها وعنفوانها أن تنفتح وتنبثق فى تمام ماهيتها .

إن السابقة « زا » تعنى إتاحة الانبثاق والانفتاح لخالص من خلال الألوان المختلفة للظهور والأطلال والنفاذ والحضور ومن أجلها جميعا ، والفعل « زين » (الحياة) يصف الانفتاح فى النور يقول « هوميروس » : « الحياة ، أى رؤية نور الشمس[2] » والكلمات اليونانية التى تعنى « الحياة » ، والعمر ، والكائن الحى[3] كلمات لا يجوز لنا أن نفهمها من الناحية الزيولوجية (الحيوانية) ولا من الناحية البيولوجية (الحيوية)

---

(١) الكلمات فى الاصل باليونانية ، وهى على الترتيب
Ζάθεος — ζαμενής — ζάπυρος

(٢) فى الاصل باليونانية : ζῆν καὶ ὁρᾶν φάος ἠελίοιο

(٣) فى الأصل باليونانية وهى على الترتيب : ζῆν — ζωή — ζῷον

بمعناها الواسع . والمعنى الذى تقصده اللغة اليونانية بالكائن الحى بعيد كل البعد عن المعنى البيولوجى للحيوان ، حتى لقد استطاع اليونان أن يصفوا آلهتهم بأنها « كائنات حية[1] » . ما السبب فى هذا ؟ إن (وصفهم للآلهة) بالمطلين يعنى أنها تنفتح أو تنشق بحيث تمكن رؤيتها ، وأنهم ينظرون للآلهة نظرة مختلفة عن نظرتهم للحيوانات ، ويجربونها كذلك تجربة مختلفة . ولكن الحيوان ينتمى للحياة (زين) انتماء من نوع خاص . وانفتاح الحيوان على ما هو حر يظل على نحو مثير للغرابة ومعقد معا — أمرا مقيدا مغلقا على ذاته . والتكشف والتحجب كلاهما متحد فى الحيوان على نحو يجعل من المتعذر على تفسيرنا البشرى أن يجد له طريقا (ينفذ منه إليه) ، وبذلك بمجرد أن يصر على تجنب التفسير الميكانيكى للحيوان — وهو تفسير ممكن دائما — ، إصراره على تجنب كل تفسير يحمل طابع النزعة التشبيهية بالانسان . ولما كان الحيوان لا يتكلم ، فإن للتكشف والتحجب بالاضافة إلى اتحادهما فى (طبيعة) الحيوانات ، حياة من نوع مختلف تمام الاختلاف[2] .

---

(١) فى الأصل باليونانية Zōa

(٢) يذكر هيدجر كلمة الكائن الحى فى هذا السياق مفرقة على هذه الصورة Lebe — wesen وذلك على طريقته فى استخراج المعنى من الاشتقاق اللفظى . وقد يمكن أن نفهم من الجملة السابقة أن الحيوان عاجز عن التعبير اللغوى عن تجربته بالوجود ، ولهذا فإن عمليتى التكشف والتحجب لديه متحدتان بكتان مستلقتان عليه وعلينا ، ولهذا أيضا فإن ماهية الحياة بالنسبة إليه تختلف كل الاختلاف عنها بالنسبة إلينا .

ومع هذا كله فإن زوئى (الحياة) وفيزيس تدلان على شىء واحد بعينه : فكلمة « آ ئى زوئون » (الدائم الحياة) تفيد « آ ئى — فيئون » (الدائم النمو) كما تفيد « تو — مى — دينون — بوتى[1] » (الذى لا يغيب أبدا) .

إن كلمة « آ ئى — زئون » (الدائم الحياة) فى الشذرة (٣٠) السالفة الذكر تأتى بعد كلمة « بير » (النار) ، وهى لا ترد فيها باعتبارها كلمة تدل على صفة ، بل باعتبارها إسماً يمهد للتعبير عن الطريقة التى ينبغى أن تفهم بها النار ، أى من حيث هى انبثاق أو انفتاح دائم .

إن هيراقليطس يستخدم كلمة « النار » للدلالة على ذلك « الذى لم يوجده أحد من الآلهة ولا من البشر » ، أى ذلك الذى كان دائما قبل الآلهة والبشر ولم يزل يقوم فى ذاته وبالنسبة لهم « كفيزيس » ، وبهذا يؤمن كل حضور ويصونه ، ولكن المقصود بهذا الحضور هو « الكوزموس[2] » ونحن فى العادة نترجم الكلمة الأخيرة « بالعالم » ونظل نفكر فيها تبعا لذلك تفكيرا بعيدا عن الصواب كلما قصرنا تصورنا للعالم على التصور الكوزمولوجى (الكونى) أو قصرناه فى المقام الأول على مفهوم الفلسفة الطبيعية منه .

---

(١) الكلمات فى الأصل باليونانية ، وقد تقدم ذكرها فى هوامش سابقة .

(٢) فى الأصل باليونانية κόσμος وهى تدل على النظام كما تدل على الزينة والزخرف . ولعل العين اليونانية أن تكون قد أخذت بروعة الكون وتحول التعبير المجازى إلى حقيقة .

العالم نار دائمة ، وانفتاح وانبثاق دائم بكل ما للكلمة « الفيزيس » من معنى . وإذا كنا نتحدث هنا عن حريق أبدي يلتهم العالم ، فلا يجوز لنا أن نذهب إلى تصور عالم قائم بذاته ، ثم نتصور أن هناك حريقا شب فيه وأتى عليه . فالواقع أن العالم ، و « النار » و « الدائم الحياة » ، والذى لا يغيب أبدا[1] » ، تعبر جميعها عن نفس الشيء . ولهذا فإن ماهية النار التي يفكر فيها هيرقليطس ليست بالوضوح المباشر الذى توحى لنا به رؤية اللهب المستعر . ويكفي أن ننتبه إلى المعانى المختلفة التى تستخدم بها كلمة « بير » (النار) مما يمكننا من الاشارة إلى الماهية الكاملة لذلك الذى تلمح به هذه الكلمة على لسان المفكر الذى نطق بها .

إن كلمة « بير » (النار) صفة تطلق على نار الأضحية ، ونار الموقد ، ونار الحراسة ، كما تطلق أيضا على ضوء المشاعل ، وبريق الكواكب والنجوم . في النار تكمن الانارة ، والاشتعال والتوهج ، والنور المادىء الذى ينشر أشعته الساطعة على الفضاء الرحب » . في « النار » يكمن كذلك الدمار ، والاضطرام ، والإعاقة ، والانطفاء . وهيراقليطس حين يتكلم عن النار يفكر قبل كل شيء فى الاضاءة[2] ، كما يفكر فى الاشارة الهادية[3] التى تقدم المقياس وتسترده . وقد اكتشف كارل رينهاردت[4]

---

(١) الكلمات فى الاصل باليونانية ، وقد تقدم ذكرها .

(٢) حرفيا : التسيّد المضىء ، أو الاضاءة الغالبة المسيطرة .

(٣) الكلمة الأصلية das weisen تدل على الهدى والارشاد وتقديم النصح .

(٤) عالم ألمانى معاصر تخصص فى الدراسات الكلاسيكية والالسانية

إحدى شذرات هيراقليطس فى كتابات هيبوليتوس[١] ، وأثبت صحة نسبتها إليه وبين أن النار (تو - بير) عنده تدل فى نفس الوقت على معنى المتفكر[٢] (تو - فرونيمون) الذى يهدى كل انسان إلى الطريق ويدل كل شىء على مكانه . هذه النار المتفكرة الهادية تجمع كل شىء وتؤمن ماهيته وتحفظها عليه . وهذه النار المتفكرة هى التجميع الذى يهيىء تحقق الماهية ويقدمه . إن النار (بير) هى التجميع (اللوجوس[٣]) وتفكيرها هو القلب ، أى هو رحابة العالم التى (تنشر) الضوء والأمن . وهكذا نجد هيراقليطس يستخدم أسماء متنوعة للدلالة على الماهية الكاملة لشىء واحد بعينه . وهذه الأسماء هى فيزيس (الانبثاق أو الانفتاح) ، بير (النار) ،

= وقد نشر البحث المشار إليه فى مجلة هيرميس ، المجلد (٧٧) : سنة (١٩٤٢) صفحة (١) وما بعدها .

(١) أحد الكتاب المسيحيين الأول . ولد حوالى سنة ١٧٠ ميلادية بالاسكندرية (أو فى آسيا الصغرى) ومات منفيا فى جزيرة سارديناسنة ٢٣٥ أثناء حملة اضطهاد المسيحيين فى عهد القيصر ماكسيمينوس الثراقى . كتب مؤلفاته فى العقائد المسيحية وشرح الكتاب المقدس والرد على الزندقة باللغة اليونانية ، كما كتب تاريخا للعالم وتاريخا للنظام الكنسى يرجع إليه حتى اليوم ، على الرغم من أنه لم يبق منه سوى شذرات متفرقة .

(٢) فى الأصل باليونانية τὸ φρόνιμον

(٣) هذا هو تفسير هيدجر للوجوس λόγος (الكلمة — المعنى — الكل — الواحد — القانون) وقد شرحه بالتفصيل فى دراسات أخرى وبين أنه ذلك يجمع الموجودات فى الوجود .

لوجوس (التجميع)، هارمونيا (التجانس والانسجام) ، بوليموس(الحرب والشقاق) ، أريس (النزاع) فيليا (المحبة) ، هين (الواحد[١]) .

من هنا تأتى البنية اللغوية التى تبدأ بها الشذرة (١٦) وتعود إليها ، ألا وهى « تو - مى - دينون - بوتى » أى ذلك الذى لا يغيب ولا يهوى أبدا . ينبغى علينا أن نستشف المعنى الذى تصفه هذه البنية اللغوية وأن نتسمع صوته عن طريق الانصات إلى الكلمات الاساسية السابقة المعبرة عن تفكير هيراقليطس .

هكذا تبين لنا أن عدم الدخول أبدا فى الاحتجاب[٢] هو الانفتاح أو الانبثاق الدائم من (طيات) التحجب . على هذه الصورة تتوهج نار العالم[٣] وتظهر وتتفكر . ولو فكرنا فيها باعتبارها الانارة الخالصة ، لوجدنا أن هذه الانارة لاتأتى معها بالضوء الساطع فحسب ، وإنما تؤدى كذلك إلى الانفتاح الحر الذى يظهر كل شىء بما فى ذلك ضده . بهذا تزيد الانارة عن مجرد القاء الضوء الساطع ، كما تزيد أيضا عن اتاحة الحرية. إن الانارة هى (القوة) المتفكرة المجمعة التى تهيىء للانفتاح الحر ، هى ضمان الحضور (أو كينونة الكائن ووجوده وتحقق ماهيته .) .

---

(١) يذكر المؤلف هذه الأسماء باليونانية ، وقد تقدم النص عليها فى هوامش سابقة ، فيما عدا كلمة (ἔρις - النزاع) .

(٢) أو استحالة التلاشى والغياب فيه .

(٣) حرفيا : النار العالمية .

كولن ولسون

الإنسان وقواه الخفية



